伊斯兰哲学史

(美)马吉德·法赫里 著
陈中耀 译

上海外语教育出版社

82348

伊斯兰哲学史

DF75/66

（美）马吉德·法赫里 著
陈中耀 译

上海外语教育出版社

沪新登字 203 号

A History
of
Islamic Philosophy
Second Edition
Majid Fakhry
Columbia University Press, New York 1983
Longman, London 1983

根据纽约哥伦比亚大学出版社和
伦敦朗文出版社 1983 年版译出

伊斯兰哲学史

〔美〕马吉德·法赫里 著
陈中耀 译

上海外语教育出版社出版发行
（上海外国语学院内）
上海市印刷三厂印刷
新华书店上海发行所经销

开本 850×1168 1/32 13 印张 344 千字
1992 年 2 月第 1 版 1992 年 2 月第 1 次印刷
印数：1—2,000 册

ISBN 7-81009-698-2/K·024
定价：7.50 元

译者的话

阿拉伯哲学和伊斯兰哲学，这是字面上截然不同而内容上又难以分割的两个概念。“阿拉伯”一词与其说指民族的范畴，不如说指语言的范畴。“阿拉伯文化”实际上是多种民族文化的融合。创造这一文化的，有阿拉伯人、波斯人、柏柏尔人、科卜特人，以及并入阿拉伯帝国版图的其他少数民族。他们都用居统治地位的阿拉伯语进行创作，为繁荣和发展阿拉伯文化作出了不可磨灭的贡献。作为阿拉伯文化重要组成部分的阿拉伯哲学也不例外，它也是多民族智慧的产物。但是阿拉伯哲学离不开伊斯兰教教义的思想基础，在思维对存在、精神对物质的关系这个哲学的基本问题上，深深地打上了伊斯兰的烙印。阿拉伯哲学发展的历史过程中，哲学与神学、反映论与先验论、自由意志与前定、可知与不可知、理性与非理性的斗争连绵不断，产生了此消彼长的种种思潮与学派，但无论哪一种思潮和学派，都不能脱离伊斯兰教的主流。因此，在一定的程度上，把阿拉伯哲学说成伊斯兰哲学也未尝不可。不过前者着重“阿拉伯”，主要反映中古时期阿拉伯人通过大量翻译、注释古代哲学家的原著，引进、吸收、消化古希腊罗马的哲学，并在继承和发扬这种哲学传统的基础上融进先进的东方哲学思想，创建具有阿拉伯伊斯兰特色的各个流派。后者则注重“伊斯兰”，反映了信仰伊斯兰教的各民族，在哲学和神学的争辩中所体现出来的各种思潮和倾向。

值得注意的是，作为联系古代哲学和中世纪哲学、东方哲学和西方哲学的“桥梁”的阿拉伯哲学，在世界哲学思想发展史上占有特殊的地位。西罗马帝国灭亡以后，古代希腊罗马的文化潮流在西方几乎中断；而阿拉伯人在由中国传入的造纸术所提供的物质条

件下，通过系统的翻译和注释，不仅了解了古代波斯、印度和希腊的科学，而且掌握了亚里士多德和新柏拉图派的主要著作，从而丰富和发展了阿拉伯文化，使当时版图包括欧洲的西班牙和西西里的阿拉伯帝国，成为一座文明的灯塔而大放异彩。古希腊的哲学思想，就是从这里通过由阿拉伯文译出的版本，传回欧洲，给西方的中世纪哲学输入了新鲜血液，打破了当时思想界的僵化局面。1250年，相当完整的拉丁文阿威罗伊（即阿拉伯人伊本·鲁世德[1126—1198]）全集出版，一些进步的思想家以巴黎大学为中心，发挥阿威罗伊的唯物主义和无神论思想，形成“拉丁阿威罗伊主义”，与以托马斯·阿奎那为代表的正统经院哲学进行了不可调和的斗争，直接影响了具有进步倾向的唯名论，促进了文艺复兴时代的到来。

十分令人遗憾的是，由于阿拉伯人内部的争斗和外族的入侵，阿拉伯文化一落千丈，阿拉伯哲学进入15世纪后便处于停滞的状态，一直到19世纪末20世纪初阿拉伯思想解放运动中，才有所复苏。尤其当马克思主义传入阿拉伯世界后，一些思想家开始运用辩证唯物主义和历史唯物主义整理阿拉伯文化遗产，阐述自然、社会和思维的运动和发展的一般规律，探索重要的哲学问题，给阿拉伯哲学带来了生机。但“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因此具有非常不同的内容。”① 阿拉伯哲学作为特定时代的产物和延续，其主流至今仍具有浓厚的伊斯兰倾向。

在研究阿拉伯伊斯兰哲学方面，阿马贝尔·儒尔丹于1819年问世的《对翻译亚里士多德著作的时期和源泉的批评研究，以及阿拉伯人通过经院哲学大师所利用的希腊文献》被认为是第一部重要的近代研究成果，此书强调了阿拉伯哲学对西方的，尤其是拉丁的经院思想的影响。接着，欧内斯特·勒南1852年献出了不朽论著《阿威罗伊和阿威罗伊主义》。1859年发行了所罗门·蒙克的

① 恩格斯：《自然辩证法》，1971年版，27页。

《犹太哲学和阿拉伯哲学合集》。1901年出版的T·J·德—伯尔的《伊斯兰哲学史》① 简明扼要地综合地叙述了中古时期的阿拉伯哲学，至今仍是很好的参考书。此后又出现了《阿拉伯思想及其在历史上的地位》(德—拉西·奥列里著，1922年)、《西班牙—伊斯兰哲学》(M·C·赫南台兹著，1957年)、《伊斯兰哲学和神学》(W·蒙哥马利·瓦特著，1962年)、《伊斯兰哲学史》(亨利·科宾著，1964年)等，深化了对阿拉伯伊斯兰哲学的研究。阿拉伯学者阿卜杜·拉赫曼·巴达维在20余年时间内，编辑出版了大量的阿拉伯哲学原文，拓展了阿拉伯哲学的研究范围，取得了令人瞩目的成就。莫斯科大学外国哲学史教授奥·符·特拉赫坦贝尔(1889—1959)是最早用马克思主义观点论述中世纪哲学进步倾向的学者之一，他对阿拉伯哲学有许多独到的精辟的见解。我国早期的一些穆斯林学者，也在伊斯兰哲学的内涵和历史方面作过有益的探索。

这本《伊斯兰哲学史》，是美籍阿拉伯学者马吉德·法赫里所著(1983年第二版)。此书在总结前人研究成果的基础上，补充了丰富的内容。作者为写此书，曾赴英国、法国、西班牙、意大利、土耳其和一些阿拉伯国家进行学术旅行，参考了大量的第一手材料，填补了不少空白，并对近代和现代的阿拉伯伊斯兰哲学进行了初步的研探，从而使本书具有相当高的学术价值。因此，本书的翻译被列为国家教育委员会哲学社会科学"七·五"重点科研项目——"阿拉伯哲学研究"的内容之一。但是，此书作者毕竟是一位资产阶级的学者，他在叙述、分析阿拉伯伊斯兰哲学时，不免带上阶级的烙印，反映了西方学者对伊斯兰哲学所具有的基本观点，我们对此应持批判的态度。

本译作正文旁的阿拉伯数字表示原书的页数。书中括号内的阿拉伯语译音，凡与正文有出入的，本译作均在注释中说明该译音的确切含义。原文中的斜体字本书译成带着重号的词语。所引用

① 此书有中译本，马坚译：《回教哲学史》，商务印书馆，1944。

的书名，主要根据原文，参考英文译名译出。

在此书的翻译过程中，译者得到领导和许多同志的热情关心和具体帮助，谨在此向他们表示衷心的感谢。由于本人的哲学知识和英语水平有限，译文中的欠妥之处甚至错讹在所难免，恳望诸位专家和读者不吝批评指正。

1989 年 9 月于上海外国语学院

目　录

引言 …… 1

第一章　希腊、亚历山大和东方的遗产

一、七世纪时近东的舞台 ……12

二、哲学原著的翻译 ……16

三、新柏拉图的基础：伪《亚里士多德神学》和《原因书》 ……32

四、波斯和印度的影响 ……45

第二章　早期政治的和宗教的紧张关系

一、宗教—政治的派别 ……51

二、伊斯兰经院哲学（凯拉姆）的出现 ……56

第三章　九世纪系统的哲学写作的开始

一、伊斯兰第一位有创造性的哲学著述家：铿迪 ……81

二、自然主义的产生及其对伊斯兰教理的挑战：伊本·拉旺迪和拉齐 …… 110

第四章　伊斯兰新柏拉图主义的进一步发展

一、法拉比 …… 123

二、伊本·西那 …… 145

第五章　新毕达哥拉斯哲学及哲学科学的普及

一、哲学，高雅之士们的女佣 …… 182

二、兄弟社的数学—哲学的先决条件 …… 185

三、兄弟社的宇宙论和形而上学 …… 190

四、兄弟社的心理学和认识论 …… 194

五、结论 …… 198

第六章　十世纪哲学文化的传播

一、艾布·哈扬·陶希迪 …… 201

二、米斯卡威赫…… 205
三、叶海雅·本·阿迪…… 211
第七章　哲学和教理的相互影响
一、神学唯理论黯然失色…… 223
二、艾什阿里学派及由原子和偶因合成的偶因论形而上学的系统阐述…… 230
三、新柏拉图主义的系统反驳：加扎利…… 238
第八章　伊斯兰神秘主义(苏非主义)的产生和发展
一、禁欲主义的起源…… 256
二、泛神论的倾向：巴斯塔米(或比斯塔米)、哈拉季等人… 263
三、综合性和系统化——加扎利和伊本·阿拉比…… 270
第九章　阿拉伯—西班牙插曲及逍遥学派的复兴
一、穆斯林的西班牙内哲学思索的开端：伊本·迈萨拉、迈季里梯和伊本·巴哲…… 282
二、伊本·图斐勒及思想趋向真理的自然进步…… 289
三、伊本·鲁世德及对亚里士多德哲学的捍卫…… 296
第十章　阿维森纳之后的发展：照明及对逍遥学派的回击
一、舒赫拉瓦尔迪…… 321
二、照明主义随后的发展：萨德尔丁·希拉齐（穆拉·萨德拉)及其后继者 …… 333
第十一章　神学的反击和重建
一、严守字面意义的倾向和新罕伯里主义：伊本·哈兹姆、伊本·泰米叶和穆罕默德·本·阿卜杜·瓦哈卜…… 342
二、节制和衰落：法赫尔丁·拉齐、奈季姆丁·奈萨菲、伊吉、朱尔贾尼和巴朱里…… 349
三、反击和重建：伊本·赫勒敦…… 354
第十二章　近代和当代的趋向
一、现代主义精神的形成：贾马勒丁·阿富汗尼和穆罕默

德·阿卜杜…… 364
二、印度的现代主义：赛伊德·艾哈迈德·罕、阿密尔·阿里和穆罕默德·伊格巴尔…… 379
三、当代的哲学舞台：原教旨主义、现代主义和存在主义…… 388
四、其它新近的发展：实证主义和社会主义…… 392

引　言

伊斯兰哲学是一个复杂的智力过程的产物。在这个过程中，叙利亚人、阿拉伯人、波斯人、土耳其人、柏柏尔人等等，都曾起过积极的作用。然而，其中阿拉伯的成分占压倒的优势，因此尽可以简便地称之为阿拉伯哲学。来自东起呼罗珊[1]西至安达鲁西亚[2]这么广袤的疆域的作家们，他们从八世纪到十七世纪选择来用以表达自己思想的媒体是阿拉伯语。提供这种世界性努力中的凝聚力并决定其形式和方向的民族成分，至少在早期是阿拉伯人；没有阿拉伯人对古代学问的文明嗜好，任何智力的进步简直不能实现或维持。再之，就是这些阿拉伯人，当他们在吸收被征服地区的人民的风俗习惯和文化知识的同时，他们在穆斯林文化的整个合成物中贡献出这么一个举足轻重的要素，那就是伊斯兰教。

我们在叙述过程中，将指明每一个种族群在伊斯兰哲学的发展中所起的作用。在这里我们注意到，近东的哲学和科学的发展如此多地归功于阿拉伯人，他们的文明史实际上始于伊斯兰教的兴起、在伊斯兰教出现之前，阿拉伯人的主要文化成就是诗歌和文学性传说。这些作品都是口头上留传下来的，记载了阿拉伯人生活的社会、政治、宗教和道德诸方面的一些史料。然而，这些东西是原始的、局部的、零碎的。伊斯兰教不仅给阿拉伯人提供了一种条理清晰和轮廓分明的世界观，以求超越他们的部落存在的狭窄区域，而且几乎强制性地将他们推入古代世界当时的文明阶段，将一件件令人眼花缭乱的科学和文化珍品展现在他们的面前。

整个穆斯林生活环绕转动的枢轴自然是《古兰经》。按照穆斯林的教义，来自一份不朽的抄本（那份留存下来的书板）的《古兰

① 古译名，今译"霍腊散"，波斯（今伊朗）境内。——译者注
② 阿拉伯人对穆斯林统治期间的西班牙的称呼。——译者注

经》，是 610 年至 632 年间，真主给穆罕默德的启示。《古兰经》收录信仰者赖以安排自己生活的完整系列的原则和戒律。然而，《古兰经》还需大量归之于穆罕默德的言论作为补充。这些言论与有关先知的活动和决定的详尽报道一起，构成穆罕默德口头流传下来的教义的主体。严格地说，这应按穆斯林的习惯，称为先知之"路"(al-Sunnah①)。

慑于神授言词 (kalām②) 和先知之路的令人生畏的神圣性，第一代穆斯林学者致力于注释伊斯兰教教规，引出其中内含的法律或道德的推论，完全献身于将神圣的教规固定化。至此，这种努力产生了朗读学('ilm al-qirā'āt③)、注释(tafsīr)④，以及初生的穆斯林社团为了根据神学上所揭示的《古兰经》法令条例而相互融合或共同生活所需要的唯一的基础科学——法理学 (figh⑤)。不管怎样，从上述科学里很快导出了一系列次要的各学科的齐全的主体，这些学科与唯理的或哲学的科学截然不同，总体上被称为语言的或传统的科学⑥。

在伊斯兰纪元的最初两个世纪内，语法、修辞及其有关的学科都有了发展，它们主要是作为一种手段，充分地阐明《古兰经》和圣训的语言习惯并证明这种用法的正确。甚至研究文学，尤其是伊斯兰教出现前的诗歌，看来也是被为《古兰经》和圣训中许多陌生的措词或习语，从古代用法中找出令人信服的根据这种愿望所激发起来的。

《古兰经》的规范版本是在第三位哈里发——奥斯曼统治时期

---

① 阿拉伯语"逊奈"一词的音译，意为"行为"、"道路"，指穆罕默德创教过程中的种种行为，包括他的举止、参加的活动以及他默认的行为等，简称"圣行"。——译者注

② 阿拉伯语"凯拉姆"一词的音译，意为"言语"。在伊斯兰教中，研究此学科称"凯拉姆学"或称伊斯兰教"经院哲学"，即"教义学"或"认主学"。——译者注

③ 指研究《古兰经》经文朗读方法（连续或断读、轻读或重读、延音或截音等）的学问，最常见的有七大朗读学派。——译者注

④ 最早注释《古兰经》经文，尔后扩大到注释"圣训"、"教义学"以及语言、文学、修辞、哲学等，成为阿拉伯学者最热衷钻研的学术领域之一。——译者注

⑤ 阿拉伯语"斐格海"一词的音译，指伊斯兰教教法学。——译者注

⑥ 参见这些科学的总分类，伊本·赫勒敦：《绪论》435—436 页；法拉比：《学科的统计》，58—59 页。

(644—656) 所定的。为纪念奥斯曼，《古兰经》的这个公认的版本，从它出现以来，就被称为"奥斯曼钦定本"①。十世纪时，作了几处纯语法或正字法性质的无关大局的润色。另一方面，圣训几乎口头流传了两个世纪，其结果是，本应作为原精髓的东西，掺进了大量不足凭信的内容。不过，到九世纪中叶，为严格审查这些内容而精心制定的标准逐步出现，"正统的"或规范的圣训汇编已经编定，其中最著名最有权威的是布哈林 (870 年卒) 所编的圣训实录②。

谁都可能料到，早期最伟大的学者主要是语言学家或注释家，他们一方面致力于研究或分析《古兰经》经文和圣训语句，另一方面着手将《古兰经》经文的法律内容及其应用阐明为具体的案例。前一项职责由注释家和圣训研究家履行，后一项任务则由法理学家 (fuqahā'③) 完成。在缺乏有组织的伊斯兰教教育权威的情况下，确定教义定义的任务也一并落到这些法理学家的身上。

由早期法理学家整理法律的甚至教义的问题的准则常常是纯语言学的或墨守经文的。然而，很快出现一个对于某些使人存疑的问题，尤其是当为了作出某个决定，在《古兰经》经文中无法找到某一特定的文字根据时，乐于允许使用类推 (qiyās④) 或独立判断 (ra'y⑤) 的学者阶层。穆斯林法理学终于定形为四大教法学派⑥。其中，艾布·哈尼法 (767 年卒) 学派⑦ 和沙斐仪 (820 年卒) 学

① 阿瑟·杰弗里：《〈古兰经〉版本史史料》，1—10 页。

② 参见盖伊劳姆：《伊斯兰教的圣训》，9—10 页。

③ 阿拉伯语"伊斯兰教教法学家"的音译。——译者注

④ 阿拉伯语"类比"一词的音译，指无明文规定的法律问题，可参考某与之类似的有明文规定的法律问题的条文处理。——译者注。

⑤ 阿拉伯语"意见"一词的音译，指在《古兰经》、"圣训"中找不到根据，又无类似的有明文规定的法律问题的条文可资参考时，可按照伊斯兰教教法权威的意见处理某些法律问题。后为防止个人独断，逐以伊斯兰教教法权威的一致意见——会议，为《古兰经》、"圣训"、类比之后的第四条基本原则。——译者注

⑥ 这四大教法学派是正统派（逊尼派）的教法学派，他们都承认上述的教法的四大基本原则，但各有侧重。——译者注

⑦ 这派强调类比，坚持个人意见和独立判断的必要性，被认为是伊拉克的"自由派"。这一派现盛行于叙利亚、伊拉克、土耳其、阿富汗、巴基斯坦等地。中国的穆斯林多属此派。——译者注

派①，比马立克·本·艾奈斯（795年卒）②和艾哈迈德·本·罕伯勒（855年卒）③这两个与之匹敌的学派自由随意得多。

这种截然相反的见解，对于经院神学（kalām）的随后发展，其影响是不难找到的。马立克派和罕伯里派通常被称为保守的"圣训派"，他们倾向于拒绝接受使用任何演绎法。他们的主张最好地集中体现在马立克对《古兰经》提及真主"升上宝座"（7:54④和20:5）一语的注释上。"升上"一词，他认为应该说"是众所周知的，但升上的方式却是未知的。相信这一点是一项义务，对此提出问题则是异端（bid'ah）"。⑤

这个对由研究《古兰经》经文而引起的种种问题进行有点勉强的探讨的方法，不能长期地经受住时间的压力。首先，无论在大马士革还是在巴格达，伊斯兰教与基督教及其他异教之间进行着不可避免的对抗，从而引起了众多的紧张关系。其次，存在着由正如《古兰经》中所描绘的，真主在世界上享有势不可挡的最高权力这种令人沮丧的形象，及其对人力责任的影响所引起的道德上和法律上的种种问题。最后，有必要保护一个人可以称之谓伊斯兰生活观的单一性这种东西。没有系统的尝试，以将（《古兰经》和圣训）启示里的种种冲突的材料引向某些内在的和谐性的解释，上述东西是不可能得到的。

尽力解决这些复杂问题的努力，是建立在伊斯兰教经院哲学

---

① 沙斐仪学派兼重"圣训"与类比，是介于保守学派和自由学派之间的中间派。此教派目前在下埃及、东非、巴勒斯坦、阿拉伯半岛西部和南部、印度尼西亚、马来西亚、斯里兰卡等地颇为流行，叙利亚、伊拉克也有相当多的穆斯林属于此派。——译者注

② 麦地那的教长。他编的《平坦之路》是伊斯兰教保存至今的最古的法典，该书包括"圣训"的有关法律条文、当时麦地那流行的会议的基本准则，并有一千七百个案例。此派特别重视"圣训"，被称为"圣训派"。目前流行于上埃及、苏丹、乍得、利比亚、突尼斯、阿尔及利亚以及阿拉伯半岛东部。——译者注

③ 他所创立的学派严守《古兰经》字面意思，广泛引用"圣训"，极少使用类比，被称为"保守派"。这一派目前仅在沙特阿拉伯流行。——译者注

④ 7:54，即《古兰经》第七章54节，这是注明《古兰经》引文章节的方法，下同。——译者注

⑤ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，17页。

的产生和发展的基础上的。最早的一批神学家的大量成果，存在于对基督教徒、犹太教徒及其他异教徒向伊斯兰教发难的论点的反驳之中。值得注意的是，早期的穆尔太齐赖派① 大师们常常称赞他们捍卫伊斯兰教，反对唯物主义者(al-Dahriyah②)和摩尼教徒③ 的攻击。④ 事实上，异教的记录者们毫不含糊地表明，经院神学是作为通过合乎逻辑的辩论和保卫自己防御攻击来加固穆斯林信仰的一种手段而产生的。⑤

在伊斯兰教本身的范围内，七世纪时，讨论开始集中于真主的公正和人的责任这一问题。据权威性典籍所载，一批早期神学家参加了自由意志和天命(qadar)这个问题的讨论，它一般被认为是早期神学家首次提出的第一位的主要问题。穆尔太齐赖派继续这种思索方式，一方面坚持具有个人自由，另一方面存在真主的公正。他们当然引用《古兰经》的经文来支持自己的见解，但他们总的旨趣是促进带有一种严谨的伦理或理性特征的辩论，以维护他们的主张。

此外，《古兰经》里比比皆是的拟人化的段落，使采取某些比喻性的表达法成为必须，以捍卫真主的无形性和超越存在。在这里，穆尔太齐赖派又一次成为无容置疑的先锋。《古兰经》提到的真主"升上宝座"，以及在末日目睹真主的可能性(《古兰经》75:22⑥

---

① 阿拉伯语的音译，意为"分离者"，八到十二世纪伊斯兰教的一个派别。该派受古希腊罗马哲学和科学的影响，主张纯粹的一神论，反对"神人同形说"，认为《古兰经》是"被造之作"，反对宿命论的"前定说"，坚信人有"自由意志"，可以凭理性去检验宗教教条，判断世间善恶。——译者注

② 阿拉伯语"光阴派"的音译。该派于公元前六世纪至公元后四世纪在波斯盛行后传入阿拉伯半岛，颇有影响。光阴派否认造物主的存在，认为世界间的一切均是无限光阴的"各种表现的场所"，"除了物质外，没有任何实在的东西"。该派因常借助伊斯兰教传播其主张，故受到伊斯兰教神学家的批驳。——译者注

③ 波斯古代宗教之一，公元三世纪由摩尼创立。它在拜火教的二元论基础上，吸收了基督教、佛教等思想材料而形成自己的独特信仰。公元三至十五世纪在亚、非、欧很多地区流行。——译者注

④ 参见哈亚特：《胜利之书》，21 页。

⑤ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，17—18 页；法拉比：《学科的统计》，107—108 页。

⑥ 《古兰经》经文为："在那日，许多面目是光华的，是仰视着他们的主的。"(75:22—23)——译者注

等），被看作是比喻手法，一方面阐明真主的庄严威仪或至高无上的属性，另一方面说明神秘地仰视真主的可能性。①

合乎体统地进行这种讨论自然需要一种高级诡辩术，在希腊哲学和逻辑学引进之前，这种诡辩术即使不是无法理解的，也是相当艰深难懂的。经院神学因此激发穆斯林——就象几个世纪之前激发过埃及和叙利亚基督教徒一样——去从事研究希腊哲学。

在倭马亚王朝时期（661—750），这方面没取得多大的进展。倭马亚王朝的哈里发们，尤其是在他们统治的最初几十年内，主要关心如何巩固他们的政治权力、解决大量因统治幅员辽阔的帝国而引起的经济的和行政的问题。

可是即使在这个时期，渴望知识的心灵也并不是完全没有的。我们可以提述倭马亚王子哈利德·本·叶齐德（704年卒）这个引人注目的例子，他好象因为索取哈里发职位无望，便不得不在炼金术和占星术方面寻求安慰。根据我们最古老的原始资料，哈利德为科学典籍（医学的、占星术的、炼金术的）最早译成阿拉伯文作了准备。不过，伊斯兰教的哲学和神学的发展是与八世纪中叶阿拔斯王朝的出现息息相关的。在阿拔斯王朝时期，对科学和哲学的兴趣与日俱增，甚至到达科学的和哲学的成果不再是个人努力或积极性的产物这种程度。不久，国家积极地进行了促进，智力的这种能动性的相互作用大大开拓了视野。神学的四分五裂产生于哲学的论战或探究，它折磨着整个穆斯林社团。哈里发支持一种神学观点，反对其他的意见，要求在政治基础上信奉这种观点，随着这一不可避免的结果，神学很快成为政治家的侍女。到头来，思想和良心的自由严重地受到危害。

当然，这种发展的根本原因在于伊斯兰教里原则和法律、世俗的王国和超越世俗的领域之间紧密的相互关系。但是这样的发展需要外国思想的挑战，需要摆脱教义的束缚。这恰恰是介绍智力珍品中的希腊思想和希腊精神所起的作用。这种思想和精神导致

① 参见温辛克：《伊斯兰教教义》，63—64页。

了对于理解伊斯兰教极为重要的两极反应。介绍希腊思想所造成的最根本的分裂是在进步人士和保守分子之间，前者认真地试图用哲学思想对启示的材料进行详尽的研究，后者则认为哲学不是对真主大逆不敬就是多疑的洋货，完全割断启示本身与哲学的关系。这种分裂继续反复出现，贯穿整部伊斯兰史，是一种将整个伊斯兰教分割的地质断层。其结果，在整部穆斯林历史中，革新运动不是以很大程度上摆脱权威和教条，或者力求重新解释和检验在社会组织、神学讨论或法律思想领域内的基本先决条件为标志。与此相反，象十世纪的艾什阿里 (935 年卒) 的改革、十四世纪的伊本·泰米叶 (1327 年卒) 的革新、十九世纪穆罕默德·阿卜杜 (1905 年卒) 的改良，都是以费尽心计地企图维护旧的、传统主义的观念和伊斯兰教教义的最早倡导者这些所谓穆斯林社团的好心的先人们 (al-Salaf al-Sālih) 的设想为标志的。

无论如何，介绍希腊哲学和希腊探究精神的最后一个后果是，马立克·本·艾奈斯之类的早期神学家和法理学家的"传统主义"不再能在其纯粹的或最初的形式中站住脚。伟大的艾什阿里派的"改革家们"，在必须捍卫正统观念，反对异教徒和自由思想家时干了傻事，他们不求助于他们的理性主义者敌手从希腊人那儿借用来的武器，就不再能够那样做。仿佛不诉诸其本身首先得让人阐明的符咒就不再能驱除希腊辩证法这个幽灵。

再者，不同程度上忠诚于希腊哲学和逻辑，不仅引出了形形色色的神学的思想学派，而且更为显然地产生了观念的希腊潮流。这种潮流我们将称之谓伊斯兰哲学学派。

这一学派的产生和发展是现存历史的首要的事情。经院神学将仅仅就其被吸收、起反应或绕过伊斯兰哲学这些方面而被讨论。神学中还可加入另一个其对哲学的关系也在全盘肯定或全盘否定这两个极端之间摇摆的运动——神秘主义或苏非派。神秘主义最终是扎根于宗教体验的原始基质之中的，这种体验是在培养人对真主所产生的不知所措的意识、除真主外别无存在的观念、迫切需要从属于这种体验的理智和情绪之中增长的。这种神秘主义的体

验常常被声称为与理性的或哲学的性质截然不同，时而又被说成与此恰恰相反。但是，不管这种截然不同是否存在，既然它据说是导致所追求的真正客体，即实在的全部和最高的领悟，那它就几乎不能与人的理性的或哲学的渴望毫不相干。事实上，伊斯兰教神秘主义的历史是与哲学息息相关的，其密切的程度超过了先后存在的其它形式的神秘主义。象伊本·阿拉比（1240年卒）这样的一些大苏非主义者的神秘主义，在具有鲜明哲学意义的壮观的宇宙论的和玄学的世界大纲中臻于顶峰。相反，诸如伊本·巴哲（1138年卒）、伊本·图斐勒（1185年卒）这些思想家的哲学偏见，合乎逻辑和不可避免地被引向神秘主义体验的观念（称作“照明”），作为思考过程的终极。

伊斯兰哲学学派的诞生是与开始将希腊大师们的著作从古叙利亚语或希腊语译成阿拉伯语的时间相一致的。我们可以接受传统的说法，认为它是可信的：科学的和医学的典籍是最早被译成阿拉伯语的。充分地致力于伊斯兰教的学科和哲学启蒙运动的阿拉伯人和波斯人是注重实际的人。他们对希腊思想中比较抽象的方面的兴趣一定是随后发展的。即使在七世纪阿拉伯人征服之前不久，为了将希腊遗产介绍到近东而铺平道路的信奉基督教的叙利亚人，作为研究神学典籍的前奏，他们主要对亚里士多德的逻辑和希腊哲学感到兴趣。这些典籍不仅最初用希腊文写成，而且还富有闪米特人①以前陌生的逻辑和哲学术语。

除了科学和医学的典籍外，归于苏格拉底②、梭伦③、赫尔马斯④、毕达哥拉斯⑤、路格曼⑥以及类似的真正的或虚构的名人所

① 据说是诺亚（努哈）的儿子沙姆的后裔，包括阿拉伯人、犹太人以及古代的巴比伦人、亚述人和腓尼基人等。——译者注

② 苏格拉底（前469—前399），希腊唯心主义哲学家，提出“美德即知识”的伦理观、精神接生术的方法论和神学目的论思想。——译者注

③ 梭伦（前638?—前559），希腊政治改革家、诗人，古希腊“七贤”之一。——译者注

④ 赫尔马斯（一、二世纪之交），宗教活动家，曾任罗马教会长老，著有《牧者》，意谓牧羊者所启示的真理。——译者注

⑤ 毕达哥拉斯（约前580—前500），希腊唯心主义哲学家，其哲学的中心思想是数的神秘主义。——译者注

⑥ 路格曼，阿拉伯传说中的古代长寿哲人。——译者注

作的道德格言集，看来也是属于最早被译成阿拉伯语的文选之列。阿拉伯人认为的希腊哲学中充满那种不足凭信的作品，它们确切的来源有时难以查明。可以设想，这些作品与纯文学（adab）以及它们那保证其在名流之间早期流传的文学性特点有着千丝万缕的关系。译者自然不得不依靠权势显赫的贵族或腰缠万贯的恩主的慷慨赐予。这些恩主即使当他们装模作样地关心根本不是占星术或医学那样的纯实践学科时，他们还是满足于这种伦理学的和宗教学的作品，它们部分作为社会精品的内容，部分作为道德教诲的素材而受到珍爱，得到传播。

可是，对更为抽象形态的古代的，尤其是希腊的知识的兴趣，必然要按照适当的路线前进。首先，翻译家本身必须掌握将较实用的著作译成阿拉伯语所要求的技巧，接下来着手处理纯理论方面更为重要的作品，最后促使他们的恩主为他们的翻译提供条件。第二，神学的论战至八世纪末已经到达了诡辩的地步，那时旧的武器已不再足以捍卫导出国家权力的正统观念。抽象的哲学通过诸如倭马亚王子哈利德·本·叶齐德、阿拔斯王朝哈里发麦蒙（833年卒）以及波斯出身的大臣贾厄法尔·帕尔麦基（805年卒）这些为获得总的说来是波斯、印度、巴比伦形态的，尤其是希腊形态的古代知识而具有不止通常的热忱的人们的个人的特质，而进一步受到欢迎。

比较著名的翻译家——他们中的大部分人是说叙利亚语的、聂斯脱利派[1]和一性论派[2]的非正统教派的基督教徒——不仅仅是翻译家或希腊及其他外国作家的奴性十足的模仿者。他们中有些人，例如侯乃恩（873年卒）和叶海雅·本·阿迪（974年卒）被认为著有一系列重要的科学和哲学著作。侯乃恩的兴趣看来主要是医学的和科学的，而叶海雅似乎对神学和哲学问题更为关心。据

① 基督教的一个较小教派，信奉君士坦丁堡主教聂斯脱利所倡导的教义（基督二性二位说）。此派曾于唐代传入我国，称景教。——译者注

② 产生于五世纪，此派认为基督只有一个本性，即神性，他的人性已融合在神性之中，因此基督和人不是同类。他们反对基督教正统教会关于基督一位二性的教义，被斥为异端。——译者注

说一篇有关“哲学家和基督教徒见解的一致性”的论文是他的一个著名的学生——伊本·哈马尔(940年卒)写的。该论文与在著作中系统地处理理性和启示的种种问题的穆斯林哲学家（例如伊本·鲁世德，1198年卒）的类似的论文如出一辙。

这些早期翻译家的著作都是些缺乏创见的完整的汇编。它们包括从他们所翻译的作品中任意搜集到的思想。第一位用阿拉伯语写作的真正哲学家是铿迪(约866年卒)，他是与伟大的侯乃恩同时代的人。与其他的阿拉伯哲学家和注释家一样，他与信奉基督教的翻译家有两点重要的不同：他们的宗教和他除了阿拉伯语外，对当时主要的两种文字——叙利亚语和希腊语一窍不通。令人惊奇的是，诸如阿威罗伊① 这样的希腊哲学最伟大的赞赏者，甚至缺乏最起码的希腊语的知识。其主要理由看来是阿拉伯人蔑视所有的外国语言，这些语言似乎已经象某种传染病一样传播开来，甚至传到了最顽固类型的非阿拉伯人那儿。事实是，某些哲学家除了用阿拉伯语写作外，愿意用他们的本族语言写作，正如伊本·西那和加扎利的波斯语著作所表明的那样。这可能是体现民族主义忠诚的一种姿态，并不是真正希望通晓多种语言的博学和盛名的表现。

作为他们对希腊语一窍不通的结果，这些哲学家在他们对希腊正文的解释中，如果某个细节不大确切的话，他们的倾向比泰米斯提乌斯② 和亚历山大③ 这样的希腊早期注释家的盲从性还少一些。由于穆斯林的信仰，他们自然急切地想证明他们对古代异教徒哲学家的兴趣。实际上，它几乎从一开始就是正统观念非难所有那些“浏览这些[希腊]哲学家书籍”④ 的人的标准，即使当他们

---

① 即伊本·鲁世德。——译者注

② 泰米斯提乌斯(317—约387)，希腊政治家、修辞学家、哲学家。他注释了亚里士多德的《后分析篇》、《物理学》、《灵魂论》、《论天》和《形而上学》卷十二，后二者存希伯来文译本。——译者注

③ 亚历山大(二世纪末、三世纪初)，希腊哲学家，二世纪末在雅典主持吕克昂学院，著名的亚里士多德著作的注释者。——译者注

④ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，18页，参见艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，486页，

这样做时，他们可能并不理解这些哲学家。这些神学上的成见是伊斯兰哲学发展中的一个与众不同的特点。第一个真正的哲学家铿迪爱好神学，他不止是一个哲学家；他虽对哲学感兴趣，但还是个某种程度上的神学家。我们可以说，铿迪一直站在哲学和神学的分界线上；后来的哲学家也许更为大胆地努力越过这一分界线。他们这样做取得了多大的成功，他们在跨越这段将伊斯兰教信仰和希腊思辨思想间隔开来的距离方面有多大的可能性，这些将在下面各章中论述。但是眼下可以说，铿迪神学上的兴趣是担当一个卫士，既反对在抽象的哲学思想的潮流中完全沉浸于宗教信仰之中，又反对超自然的信仰之光完全隶属于理性之光——伊斯兰哲学无法抗拒到底的压倒一切的诱惑物。伊斯兰哲学史上随后的"照明主义"的倾向恰恰就是：证明理性之光的正确，以独力达到知识的高度，揭开蒙在实在最里面幽深之处的神秘事物的面纱。理性的最终目标，按照伊本·巴哲、伊本·鲁世德、伊本·图斐勒等人的说法，是与宇宙的精神或积极的理智"接触"或"连接"(ittisāl)，而不是通过优雅地接纳精神进入那些有福而不知福的上帝的选民的行列之中，女神的幻象所允许的启发。就这方面而言，伊斯兰哲学家在赞赏人及其对自己无限的智力才能和无需任何超自然之光的能力的信任方面，保留着对希腊思想的忠实，这一点是一清二楚的。

这就是伊斯兰哲学能够称之谓沿着一条颇具特色的发展道路前进的道理。这种发展赋予它那种代表历史上的伟大智力运动的形式的单一性。不过我们将防止产生认为它的发展过程是完全笔直的这种错觉。某些最蛊惑人心的穆斯林思想家，诸如奈扎姆(845年卒)、拉齐(925年卒)和迈阿里(1057年卒)，落在伊斯兰思想的主流之外。他们持异议的声音给其它单调的交响乐提供了一个不调和的音符。以任何完整性程度详述他们思想的困难，是与这些思想非常不落俗套的特点有密切关系。伊斯兰教产生了这样的持异议的和孤独的灵魂，但它最后却不能容忍或接受他们。无论如何，研究伊斯兰思想的历史学家为不使整个画面变形，就不能忽略他们。

1

第一章　希腊、亚历山大和东方的遗产

一、七世纪时近东的舞台

阿拉伯人征服近东事实上是在641年完成的，亚历山大在这一年被阿拉伯将领阿姆尔·本·阿绥攻占。从亚历山大大帝①的时代起，希腊文化在埃及、叙利亚和伊拉克已经处于繁荣时期，但是亚历山大的陷落使他们处于阿拉伯人的统治之下，结束了波斯和拜占廷在那个地区历史悠久的统治。

这次征服得以神速地实现，造成这种情况的因素是很多的。罗马皇帝赫拉克利乌斯于610年继位，预示着波斯人和拜占廷人之间苦战时期的来临，他们为争夺近东的军事霸权，早已陷于一场旷日持久的斗争。这一斗争使交战双方的力量削弱到这种程度，以致于尽管阿拉伯人没有大规模作战经验这一事实，阿拉伯军队还是能够取得反对这两个相当占优势的庞大军队的一系列决定性的胜利。

此外，聂斯脱利派、一性论派和迈勒恰特派（正统派）热衷进行的宗教上各派的不和和争吵，大大地引起了埃及、叙利亚和伊拉克臣民的普遍反感与不满。在这种情况下，阿拉伯人被这些地区的绝大多数人民作为解放者而受到欢迎，那就是不足为奇的了。这些人民希望阿拉伯人的征服将能卸除君士坦丁堡为保卫正教，尤其是从查士丁尼一世②统治（527—565）以来所强加的沉重枷锁。

2　亚历山大虽然是七世纪学习希腊哲学和神学的最重要的中

① 亚历山大大帝（前356—前323），马其顿国王（前336—前323在位），亚历山大三世，腓力二世之子。——译者注

② 查士丁尼一世（483—565），东罗马帝国皇帝（527—565在位）。他多次发动对外侵略战争，征服西亚、南欧、北非广大地区。——译者注

心，但决不是唯一的中心。在叙利亚和伊拉克，早在四世纪就有人在叙利亚北部的安提奥卡、哈兰、埃迪沙、清纳斯林，上伊拉克的尼西比斯和拉斯埃纳研究希腊语。其中某些中心当阿拉伯军队长驱直入地开进叙利亚和伊拉克时，依然一片繁荣景象。钻研希腊语，首先是作为让那些历史悠久的机构中说叙利亚语的学者，去接近主要从亚历山大传来的希腊神学著作的工具，而受到重视。与此同时，许多神学论文被译成了叙利亚文，著名的有欧斯比乌斯的《基督教教会史》、被认为是亚历山大的圣克莱门特所著的《认识论》、欧斯比乌斯的《神的显现》、波斯塔拉的梯杜斯反对摩尼教徒的《演说集》，以及莫普赛乌斯特的赛奥多和塔苏斯的迪奥多罗斯的著作①。

在翻译神学作品的同时，还常常进行逻辑学著作的翻译。这是为了更深入地探索神学概念的意义以及当时基督学辩论中所包含的辩证过程这种需要而翻译的。不过有意义的是，这些翻译家除了波菲利② 的《导论》以及《范畴篇》、《解释篇》和《前分析篇》外，没有继续翻译其他作品。③ 正如由与阿拉伯来源中法拉比的名字相联系的口头教义所证明的那样，逻辑学研究并没有追踪到《前分析篇》以外，因为在研究论证的和诡辩的辩论之中存在着固有的危险。④

阿拉伯的征服总的看来并没有妨碍埃迪沙、尼西比斯和近东其它知识中心的学者们的科学研究。其迹象之一就是，埃迪沙（阿拉伯文为：al-Ruhā）继续相当繁荣地进入七世纪最后几十年这一事实。当时的主要学者之一，埃迪沙的雅各（708年卒）的大量神学和哲学作品就是他和他的同事们所享受的思想自由的一个标

---

① 迪瓦尔：《埃迪沙史》，162页。赖特：《叙利亚文学史》，61—62页。

② 波菲利（232—304），罗马哲学家，新柏拉图主义者。著有《灵魂之回归》、《亚里士多德范畴导论》等。——译者注

③ 参见乔尔：《亚里士多德的〈范畴篇〉的古叙利亚一阿拉伯各版本》，14页；鲍姆施泰克：《叙利亚文学史》，101页；赖特：《叙利亚文学史》，64—65页。

④ 参见伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷二，134—135页。

记。①

3 七世纪时，神学的研究还是在叙利亚北部清纳斯林一性论派修道院里继续不受干扰地进行。由约翰·巴尔·阿夫托尼亚(538年卒)于六世纪创立的这个修道院培养了许多学者，其中最杰出的是塞维罗斯·塞博赫塔(667年卒)。他撰写了关于亚里士多德的《解释篇》和《修辞学》的注释，写了一篇论述《前分析篇中的三段论法》的论文。② 塞维罗斯的最著名的门徒是埃迪沙的雅各，此人学识渊博，涉及神学、哲学、地理学、语法等等学科。关于雅各的哲学作品，我们掌握的有《论术语》的论文、《便览》，以及叙利亚语文本的《范畴篇》。③

清纳斯林修道院还有另两个优秀的学者：巴拉德的阿瑟纳西乌斯（696年卒）以及他的高足——阿拉伯人的主教乔治(724年卒)，他们俩都翻译并注释了亚里士多德的《范畴篇》、《解释篇》和《前分析篇》的第一本书，以及波菲利的《导论》④。勒南高度评价乔治的作品，他认为"在叙利亚注释家中间，就其作品的重要性或其注释方法的准确性来说，没有一个人能与之匹敌。"⑤

在哈兰和琼迪沙普尔，还有两个七世纪希腊学问的重要机构。哈兰位于叙利亚北部，当时已经成为一群异端的星体崇拜者之家，他们在阿拔斯王朝期间，被错误地与《古兰经》中所提到的赛伯邑人 (al-Sābi'ah⑥) 等同起来。他们的宗教以及他们所受到的古希腊文化、灵知论和炼金术的影响，被标新立异地称为哈兰派，充任

---

① 关于雅各的写作活动，见迪瓦尔：《埃迪沙史》，244—251页。

② 乔尔：《亚里士多德的〈范畴篇〉的古叙利亚——阿拉伯各版本》，25—26页；迪瓦尔：《古叙利亚语的学问》，257页；赖特：《叙利亚文学史》，138页。

③ 乔尔：《亚里士多德的〈范畴篇〉的古叙利亚——阿拉伯各版本》，27页；鲍姆施泰克：《叙利亚文学史》，248—256页。赖特曾对后面那部作品是否雅各所著提出异议(见《叙利亚文学史》91页处注释)。

④ 赖特：《叙利亚文学史》，155—156页；迪瓦尔：《古叙利亚语的学问》，258—259页。

⑤ 勒南：《逍遥学派哲学在叙利亚》，33页。

⑥ 对于阿拉伯语 al-Sābi'ah 一词，历来有两种说法：(1) 《古兰经》所载的一神教徒（萨比教徒）。经文把他们与犹太教徒、基督教徒并列为一神教徒，信安拉(上帝)、信末日，并作善举。(2)一说指哈兰(今美索不达米亚)的拜星教徒。此词易与赛伯邑人(阿语为Saba')混淆，作者在此就用错了。——译者注

希腊科学传到阿拉伯人的一个环节，从九世纪初开始为阿拔斯朝廷提供了大大受到奖赏的一批宫廷占星术家。我们将有机会详述某些主要的哈兰学者，诸如众所周知的萨比特·本·古拉(901年卒)、他的儿子席南和两个孙子萨比特、易卜拉欣，对数学和天文学研究所作的贡献，以及他们通过这种方法为希腊科学在阿拉伯人之间的传播方面所起的作用。

4 由乔斯罗伊一世(阿努雷旺)于555年左右创立的琼迪沙普尔学派，作为希腊学问的主要团体在西亚坚持着，它的影响在阿拔斯王朝时代注定要扩大到整个伊斯兰世界。该派经开明的乔斯罗伊恩准而从事科学研究的聂斯脱利派教师们，发扬了叙利亚—希腊学术的传统。当雅典学院于529年被查士丁尼皇帝命令关闭，它的异教徒教师们被迫逃避迫害时，希腊教师们受到波斯朝廷的欢迎。琼迪沙普尔学派凭着其医学院、科学院和天文台，名声大振，当阿拔斯哈里发曼苏尔于762年建造巴格达城时，它依然十分兴旺。由于琼迪沙普尔临近巴格达，因此波斯人与阿拔斯哈里发王朝在政治上交往密切。其结果，重要的科学的和其他智力的发展成果，就是从这个学派传播到整个穆斯林帝国。琼迪沙普尔从一开始就为巴格达的哈里发提供御医，例如巴赫梯舒的那个著名的聂斯脱利派家庭的成员，他们忠诚地为几代哈里发效劳了两个多世纪，为在巴格达建立第一座医院和天文台作出了贡献。在哈伦·拉西德（786—809在位）及其继任人麦蒙（813—833在位）统治期间，这些琼迪沙普尔人被视为楷模。① 即使是对希腊哲学和理论科学的关心，很大程度上也归功于琼迪沙普尔学派，因为哈伦的大臣和私人教师叶海雅·帕尔麦基（805年卒）就是一个波斯人，他对希腊学问的热忱对促进希腊著作译成阿拉伯文举足轻重。大侯乃恩的教师就是吉卜里勒·本·巴赫梯舒的高足约翰·本·马沙威赫（857年卒），他成了希腊著作的第一位杰出的阿拉伯翻译家。麦蒙于830年创办的巴格达学校（Bait al-Hikmah，智慧之

① 伊本·伊卜里：《伊玛目史简编》，130—131页；希提：《阿拉伯通史》，309、365、373页。

家)的第一任主事。

二、哲学原著的翻译

征服近东后的一百来年间，阿拉伯统治者忙于处理如何管理他们那疆域辽阔的帝国、巩固他们的军事和政治成果的种种新问题。倭马亚王朝的哈里发们（661—749）尤其陷于适应这种形势的过程之中。如何保管国家的帐目和记录这个实际问题简直就是种种最紧迫的问题之一，因为阿拉伯人在他们沙漠祖国里毫无这方面的经验。起先，倭马亚人宁愿原封不动地留下这些事情，不仅对那些帐簿和档案置之不理，而且对书记官们也不予重视。许多书记官，例如穆阿威叶的财政大臣赛尔俊·本·曼苏尔、大马士革的圣约翰的祖父，都曾为拜占廷人效过劳。不过在倭马亚王朝哈里发阿卜德·马立克（685—705 在位）统治期间产生了尽快改变这种状况的强烈愿望，他的直接继位者们继续怀有这种迫切要求。使用阿拉伯语代替波斯语和希腊语，作为记载公共档案和帐目的新的语言，就是这种改变之一。①

阿拉伯语于七世纪末取代波斯语和希腊语，作为国家的官方语言，这标志着阿拉伯统治者维护他们文字的至高地位的第一次尝试，就象他们维护他们对臣民们的军事和政治霸权一样。正如我们的资料所指出的那样，语言的这一改变不管是否出于穆斯林对非穆斯林（主要是基督教徒和犹太教徒）充任哈里发的官员的这种垄断情况而怀有的嫉妒心理，注重实际的考虑也造成了阿拉伯人的这一决断。

注重实际的考虑还提倡将最早的科学和医学原著译成阿拉伯语，虽然他们最初只限于完全实用的或半实用的医学、炼金术、占星术等学科。按照最古老的和可信赖的权威伊本·奈迪姆（995 年卒）所说，开创炼金术、占星术和医学著作翻译之先河的光荣，必须

① 伊本·奈迪姆：《书目大全》，352—353 页。

归于哈利德·本·叶齐德(704年卒)①，这位倭马亚王子当他索取哈里发职位受挫后，便转向研究炼金术以寻求安慰。据说是他写的各种各样的诗歌和论文流传至今，但要确定这些作品的真伪及其所谓作者受他的希腊或其它外国源泉的恩惠，是不可能的。②

另一种更为可靠的说法，认为在倭马亚哈里发麦尔旺一世(683—685在位)统治期间，将亚历山大一性论派内科医生艾伦的《医学纲要》(叙利亚文：Kunnāsh)一书译成阿拉伯语的是犹太
6 人医生马沙加威赫（马沙朱伊斯）。③这本书在叙利亚人之间赢得了相当的声誉，毫无疑问是最早译成阿拉伯语的医学著作之一。

翻译史上较为重要的是阿卜杜拉·本·穆噶法厄在接下去的五十年间所作出的贡献。此人是从祆教④皈依伊斯兰教的波斯人，757年身遭横祸而死。我们得感谢他将印度哲人比德湃的寓言由帕赫莱维语⑤译成阿拉伯语，叫做《卡里来和笛姆乃》，这部文学名著至今仍被看作是阿拉伯散文的典范。

此外，他翻译了波斯的 Khudai-Nāmeh，即《波斯列王纪》，还翻译了 Ayin-Nāmeh，即阿努施尔旺国王的传记《马兹达之书》以及大量的有创见的著作和伦理学方面的论文。⑥

不过，对于我们的论题来说重要得多的是，据说阿卜杜拉(或他的儿子穆罕默德）为了阿拔斯王朝的哈里发曼苏尔（754—775在位)，翻译了亚里士多德的《范畴篇》、《解释篇》、《后分析篇》以及

---

① 同上，511页；萨伊德：《伊玛目的等级》，48、60页。

② 对于此问题的批判性讨论，参见拉斯卡：《阿拉伯炼金术家》，8—9页。

③ 伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，61页；伊本·伊卜里：《伊玛目史简编》，112页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，427页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，334—335页。

④ 即"琐罗亚斯德教"，又称"拜火教"、"火祆教"，由琐罗亚斯德(约前七至前六世纪)所创，流行于古代波斯、中亚等地。该教奉《波斯古经》为经典，主张善恶二元论，认为在善恶两端之争中，人有自由选择的意志，也有决定自己命运的权利。——译者注

⑤ 中古波斯语。——译者注

⑥ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，178页。出身波斯的其他翻译家还有瑙卜赫提、哈桑·本·塞赫勒(占星术家)、伊斯哈格·本·叶齐德、扎达威赫、巴赫拉姆。(出处同上，355—356页)。

波菲里的《导论》。①

不管是否认为伊本·穆噶法厄翻译了后者的逻辑学论文，确凿无疑的是，翻译科学的和哲学的著作的过程在阿拔斯王朝之前，尤其是在曼苏尔统治之前，并没有真正开始。曼苏尔据说"精通法理学、酷爱哲学和天文学。"② 这位哈里发被描述为一个网罗最著名的医生、学者、占星术家为他效劳的严明的君主。医生中最杰出的是巴赫梯舒家族这个著名的医学世家的第一批代表——波斯琼迪沙普尔医学院院长乔治斯·本·吉卜拉伊勒和他的高足伊萨·本·舍赫拉沙。占星术家中，最著名的是出身于一个相当有名望
7 的学者和占星术家之家的波斯人瑙巴赫提。③ 至于被曼苏尔委任为他翻译医学和其他学科著作的学者，最著名的是比特里格(希腊文：patrikios)，据说他翻译了大量医学和占星术的著作。④

某些权威们认为，曼苏尔哈里发统治期间，还翻译了亚里士多德的几篇论文、托勒密的《天文集》、欧几里德的《几何学原理》和其他几部希腊著作。⑤ 然而这种说法的真实性总是无法查明的。从各种经典的原始资料中得出的总的印象是，曼苏尔对科学和哲学著作有浓厚的兴趣，给翻译家们的活动提供了支持和资助，但由于能胜任翻译工作的学者不足、希腊的科学和哲学资料缺乏，翻译运动在九世纪初之前并没有取得很大进展。后来曼苏尔的曾孙麦蒙，才为获得和翻译希腊科学和哲学的主要的不朽的著作而作出了系统的坚定的努力。

曼苏尔之后的两任继位者都不大关心曼苏尔已经在巴格达创导的文学和科学活动。不过哈伦·拉西德看来对这一汲取知识的进程显示出相当大的兴趣。他的御医约翰(叶海雅)·本·马沙威

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，220页；萨伊德：《伊玛目的等级》，49页。见贝鲁特圣约瑟大学保存的手稿，编号338。参看《东方研究丛书》卷十四(1934)中克劳斯的文章，1—20页。

② 伊本·伊卜里：《伊玛目史简编》，135—136页。

③ 同上，124—125页。

④ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，354页。参见邓洛普："比特里格和叶海雅(约翰)·本·比特里格的译作"，《皇家亚洲协会杂志》，1959，140—141页。

⑤ 迈斯欧迪：《黄金草原》卷八，291—292页。

赫一直是当时最伟大的科学和文学方面的知名人物。伊本·伊卜里说，哈伦除了任用伊本·马沙威赫为哈里发的御医外，还"交给他翻译古代医学著作的任务"①，麦蒙后来于830年在巴格达创建科学院，指派他为第一任院长，由此可以得到证明。② 伊本·马沙威赫是否亲自翻译过什么书，现在难以确定，但他著述甚多，大多是医学书籍，这一情况我们这儿只是顺便提一下而已。③

在哈伦统治期间（也许是在曼苏尔统治期间），一篇印度的著
8 名天文学论文《悉檀多》（阿拉伯文：sindhind）由穆罕默德·伊本·易卜拉辛·法萨里（806年卒）译成阿拉伯语。他的父亲易卜拉辛（777年卒）据说制作了伊斯兰的第一个星盘。他们俩被认为是最早的两位伊斯兰天文学家。④

还有一些天文学家在哈伦时代作出了重大的贡献。欧麦尔·本·法罗罕据说撰写了一本关于由比特里格在曼苏尔统治期间翻译的托勒密的《四部集》的评注集。⑤ 曼苏尔、哈伦和麦蒙统治期间的原籍波斯的犹太天文学家马沙拉赫（820年卒），被伊本·奈迪姆称赞为他那个时代"无可匹敌的天文学家"，据依本·奈迪姆所说，他是天文学、占星学、气象学，甚至异端书法方面的多种著作的作者。⑥ 另一位波斯天文学家是艾布·塞赫勒·费德勒·瑙巴赫提，他出身于瑙巴赫特著名的十叶派家族，这个家族的奠基者从祆教皈依伊斯兰教后为曼苏尔效劳，被任命为宫廷占星术家。继承父亲官职的艾布·塞赫勒据说成了哈伦的图书管理员和占星术家，将一些天文学著作从波斯文译成了阿拉伯文。⑦

---

① 伊本·伊卜里：《伊玛目史简编》，131页。参见伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》，卷一，175页；伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，65页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，380页。

② 参看下文。

③ 参看希提：《阿拉伯通史》，364页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，425—426页；伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，65—66页。

④ 萨伊德：《伊玛目的等级》，49—50页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，270页；迈斯欧迪：《黄金草原》卷八，290—291页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，395页。

⑤ 伊本·奈迪姆：《书目大全》395页。

⑥ 同上，396页。参见基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，397页。

⑦ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，396—397页。

这些天文学和占星术著作的优势，是与哈伦的统治，实际上是与阿拔斯王朝最早几位哈里发中的大多数的统治所具有的值得注意的特色相联系的。倭马亚王朝灭亡、阿拔斯人夺取政权所产生的政治动乱，使阿拔斯人认为，人的命运、王朝的兴衰，其秘密无疑地受星体约束，这是唯一能解释它们的方法。因而他们对已觅得的古代关于占星术方面的著作，以及这方面的翻译作品，具有浓厚的兴趣。即使这个时期最开明的哈里发，例如麦蒙，也不能摆脱对星体的依赖。他不但任用一位皇家占星术家来为他服务，而且不先征求他的意见，决不采取重大的军事或政治行动。

到目前为止被提到的译本，大多是关于医学的和占星术的实
9 用学科，这一点还将给予介绍。尽管某些背离这种实践性的情况可以在某些著作中看到，诸如马沙拉赫关于《国家与信条》(Kitāb al-Dual wa'l-Nihal)的异端说法或论文，这成了后来的著述家们特别喜爱的一个题目，但哲学原文的最初的一些译本看来是属于生活在哈伦和麦蒙统治时期的叶海雅(约翰)·本·比特里格的工作。大多数原始资料记载道，他虽然对医学感兴趣，翻译了那个领域的一些著作，可他主要擅长哲学。①

被认为是叶海雅翻译的最重要的哲学著作，毫无疑问是柏拉图的《蒂迈欧篇》②。据《书目大全》记载，这部著作由三篇论文(maqālāt)组成。③虽然从《书目大全》的不完全的记录中无法弄清这件事，相似的原始资料又未提到《蒂迈欧篇》整本书或格林关于那本书的简编，④但较为可能的是，格林关于那篇非凡的令人迷惑的对话的比较简短的改写本，才是这里正在谈论的书。

同等重要的是，伊本·比特里格翻译了亚里士多德的《灵魂论》一书的释义本，很可能是泰米斯提乌斯的改写本，它与阿弗罗

---

① 伊本·伊卜里：《伊玛目史简编》，138 页；伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，67 页。

② 即《论自然》。——译者注

③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，358 页；参见迈斯欧迪：《提醒与指导》，163 页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，131 页、18 页。

④ 参见施泰因施奈德：《阿拉伯人对希腊作品的翻译》，58—59 页。

迪西阿的亚历山大的作品一起，在对于亚里士多德的心理学，尤其对于他的智力的学说的阿拉伯观念的发展中，起了决定性的作用。

据说是这位学者翻译的其它哲学著作都是亚里士多德的：《动物学》全集(十九卷)①，《前分析篇》②以及伪作《秘密之秘密》。这后一本书在中世纪拉丁语的作家们之间相当流行，它恐怕是伊本·比特里格根据哈里发的训谕在寻找亚里士多德的《政治学》一书的期间内发现的。③

伊本·比特里格在哲学原著的翻译中所树立的榜样，后来被比他本人更有能力的学者所赶超。有人校订了他的许多译本，新的译本是在进一步要求译文精确的时候出现的。九世纪初出现真正抢夺哲学和科学资料的情况，富有的恩主在这方面甚至与哈里发本人竞争。翻译的过程在任何时候都不是产生自个人的积极性或对纯粹学问的献身。与阿拉伯人耕耘的大多数文学体裁，诸如成文诗歌和记叙文这些纯文学一样，哲学和科学的作品有赖于腰缠万贯的恩主的慷慨或兴趣。事实上，其科目越是限于小圈子，一掷万金的恩主的需要越是迫切。我们已经提到过倭马亚人哈利德·本·叶齐德的情况，他早在七世纪就资助占星术和炼金术著作的翻译。但是半个多世纪以后，在阿拔斯第二任哈里发曼苏尔的统治期间，翻译才形成运动。在这个过程中，一个决定性的因素是帕尔麦基家族，尤其是叶海雅对希腊学问所显示的热忱。这种学问在波斯自从阿努施尔旺皇帝的时代以来，就已受到青睐和追求，并在琼迪沙普尔和默乌取得了相当大的进展。④

科学和哲学的其他恩主包括富裕并有权势的巴努·穆萨家族的成员，他们为科学和哲学著作的收集与翻译慷慨地给予资助。伊本·奈迪姆从这个杰出的家庭中挑选出三个典型，他们不仅拥有

① 伊本·奈迪姆：《书目大全》，366页。
② 参见邓洛普："比特里格和叶海雅(约翰)·本·比特里格的译作"，《皇家亚洲协会杂志》，145页。
③ 同上，147页；伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，67—68页。
④ 详见15页。

大量的财富，而且自恃掌握着辉煌的真正的智力成果。他们与哈里发们竞争，派遣密使，从拜占廷购买希腊文原著，并聘用全国最有经验的翻译家。与当时的倾向相一致，他们对数学和天文学的兴趣控制着这些消遣，但是据说是此家族的一位出类拔萃的成员穆罕默德所写的《论原子》的论文和另一篇《论世界之不朽》的论文，证明他们智力兴趣范围之广泛。①

到目前为止提到的赞助希腊学问的恩主们中，没有一个在热忱、慷慨或智力级别方面能与伟大的阿拔斯哈里发麦蒙相比，他的统治标志着伊斯兰哲学和神学思想的发展过程中的一个转折点。麦蒙在哈里发职务的光圈上增加了意义深远的智力奉献这种非常稀有的特征。他主持一批批学者进行最根本形式的神学和哲学的辩论，这种辩论是根据畅所欲言的最严谨的原则引导的。② 不仅如此，他还亲自撰写大量的论文，主要按穆尔太齐赖派的精神处理神
11 学问题，例如《论伊斯兰教和一神教（Tauhid）的表白》这篇论文、另一篇论《预言的光辉》的论文③，还有一系列保存在古代资料内，证明他那大放异彩的才华的格言和谚语。④

在整个盛衰无常的伊斯兰史中，麦蒙是哲学和科学的最大的恩主。在他的沙龙上，许多神学和哲学的问题以异乎寻常的胆量提出来讨论。这件事既十分清楚地显示出思想上的偏见，又表明当时流行的观点的一般趋势。⑤ 如果这种报道可信，那麦蒙的自由思想解放到以巨大的坦率和镇定，容纳对他的统治最敌对的评论。有故事说，某个苏非派人士被带到这位哈里发面前，给他提出了下面这个敏锐的问题："你僭越众穆斯林之上的[卓越的]地位，是经所有穆斯林的一致同意，抑或仅仅是镇压或他们被迫服从的至高

---

① 伊本·奈迪姆：《书目大全》，392—393、353页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，315—316页、441—442页。
② 迈斯欧迪：《黄金草原》卷七，38—43页。
③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，174页。
④ 参见《黄金草原》卷七，7—10页、39—40页。
⑤ 《黄金草原》卷七，38—39页；舒尤梯：《哈里发史》，310页。

无上的权力的结果?"[1]哈里发在回答这个大胆的问题时，据说对政治权力作为无政府状态的必不可少的矫正方法进行了精妙的辩护，然后表示，如果这位目前不满的对话者能够找到另一个可以为整个穆斯林社会所接受的哈里发职位的候选人，他愿意放弃他的职位。

尽管麦蒙具有明显的宽大胸怀和不容置疑的慷慨行为，他的统治简直不能因为它的宽容而受到称赞。事实上，这或许是由于他对神学讨论非常关心。这种讨论不仅逐渐地导致促进对神学的大众化兴趣，而且还支持一个神学派别(穆尔太齐赖派)的事业。穆尔太齐赖派力求在伊斯兰教教义中应用希腊思想的范畴，并使用这个国家的决定性的手段来捍卫和巩固它的地位。在执行这种政策时，他动用了国家的行政权和司法权，下定决心于 827 年和 833 年对不愿就范的穆斯林神学家和群众强制实行穆尔太齐赖派的神学—政治信条。[2]

12 麦蒙的理性主义的兴趣及其一定的神学偏见，毫无疑问地增加了他对希腊科学和哲学的兴趣。然而伊本·奈迪姆在谈到阿拉伯历史学家的传统习惯时，引证了下面这件事情，作为促使麦蒙将精力集中于希腊哲学著作的收集与翻译方面的一个决定因素。麦蒙在一次做梦时，亚里士多德假托一个"身分煊赫"的须发皆白的老人形象，出现在他面前，他们俩进行了一场关于神的性质的对话。据说亚里士多德起初不得不把它限定为"什么是理性上的神"，第二次把它说成"什么是宗教上的神"，第三次也就是最后一次时，把它界定为"什么是传统习惯上(大众性)的神"。这次短暂的会晤意味深长地以希腊哲圣对穆斯林君主"坚持承认同一性[或一神教的信念]"为结束。[3]

这位年青的哈里发于 830 年建成了著名的 "智慧之家" (Bait

① 《黄金草原》卷七，40—41 页。

② 希提：《阿拉伯通史》，492 页；帕通：《艾哈迈德·本·罕伯勒与灾难》，50—51 页。参见下文63—64 页。

③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，353 页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》，卷一，186—187 页。

al-Hikmah)这个致力于翻译和研究的官方机构和图书馆，虽然麦蒙的两位前任——曼苏尔和哈伦已经开始了这项工作。为了使这座图书馆藏有重要的科学和哲学著作，麦蒙派遣使者去拜占廷，为他搜寻和购买"古代学问"的书籍，然后命令由一个专门的学者小组进行翻译。这些翻译家包括一批杰出的人士，例如先后为曼苏尔和哈伦这两任哈里发效劳，这时被任命为这个新机构的主事的叶海雅·本·马沙威赫，还有哈贾季·本·迈泰尔、叶海雅·本·比特里格以及一个名叫萨勒马的人，此人被《书目大全》称为"智慧之家的管理人"。①

但是，希腊哲学和科学翻译史上最重要的人物是伊本·马沙威赫的高足和同事侯乃恩·伊斯哈格(809—873)，他将阿拉伯翻译的技巧奠定在科学的基础上。文献资料指出，他虽然在一个短时期内主持过智慧之家，大概还侍奉过哈里发，但他的大多数科学作品是靠我们在哲学和科学的主要赞助人中提到过的巴努·穆萨这个著名的家族资助的。不管他和哈里发的关系如何，侯乃恩是被看作那位哈里发统治期间的最重要的人物之一。

13 侯乃恩的活动标志着翻译史上的一个决定性的阶段。力求更确切的新的偏见，认为有必要重新翻译当时流行的哲学和科学著作，或通过仔细推敲原文改进已经存在的译本。据说侯乃恩在这种努力中起了带头的作用，虽然他得到了一批相当有能力的翻译家的帮助，其中最重要的是他的儿子伊斯哈格(911年卒)、他的侄子侯拜什以及他的学生伊萨·本·叶海雅。

侯乃恩856年写的一封书信中所引证的那些著作，其中有许多他都搞了多种译本，这个事实可用以测定他的准确性的程度。②例如，他声明自己是一个二十岁的青年时，就从一个低劣的希腊文抄本中，将格林的《论研究他自己著作的顺序》这篇论文译成叙利

① 伊本·奈迪姆：《书目大全》，353页。参见基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，97—98页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》，卷一，187页。

② 参见阿雅索菲亚手稿，编号3631。此书信由贝格施特拉塞尔编译为"关于格林著作的叙利亚文和阿拉伯文的译本"，收集在《论东方知识》卷十七，2页，参见卷十九，2页。

亚文①。然而在二十年之后，他说："由于已经获得这一著作的若干希腊文抄本，我将它们放在一起仔细对照，直到我掌握了一个最可靠的抄本，然后我用它校对和修改叙利亚文译本。于是我第二次重新翻译。"他意味深长地补充说："我为艾布·贾厄法尔·穆罕默德·本·穆萨[他的已经提到过的恩主]将任何东西译成阿拉伯文后不久，也都有这么一个习惯。"② 为了这位恩主，侯乃恩也将这部著作译成了阿拉伯文。③

对于格林的严格意义上的哲学著作，侯乃恩引证了他的《论论证》、《有前提的演绎推理》、《伦理学》，他对柏拉图的《智者》、《巴门尼德篇》④、《克拉底鲁篇》⑤、《尤息底莫斯篇》⑥、《蒂迈欧篇》、《政治家篇》、《共和国篇》、《法律篇》等的释义，⑦ 他并告诉我们，不是他就是他的高足伊萨·本·叶海雅，为他的恩主穆罕默德·本·穆萨翻译了这些著作。⑧ 另一种说法认为是他翻译的，某些记载中则说，关于《蒂迈欧篇》的释义的校订也是叶海雅·本·比特里格承担的，他还翻译了《法律篇》。⑨

14 至于格林的逍遥学派的著作，侯乃恩声称已经将他的《论静止不动的原动力》译成了阿拉伯文和叙利亚文，将他的《逻辑学导论》只译成了叙利亚文。《演绎推理的数目》一书由他译成叙利亚文，他的儿子伊斯哈格随后将它译成阿拉伯语。

另外，许多亚里士多德哲学的著作尽管几乎没有哪一本是直接译成阿拉伯语的，⑩ 但还是由侯乃恩那些毫无疑问在他管理下

---

① 阿雅索菲亚手稿，贝格施特拉塞尔的编译本包括格林的《论知识的等级》，22页。
② 见阿雅索菲亚手稿。
③ 参见贝格施特拉塞尔编译的"关于格林著作的叙利亚文和阿拉伯文的译本"，《论东方知识》卷十七，5页。
④ 即《论观念》。——译者注
⑤ 即《论正名》。——译者注
⑥ 即《议论者》。——译者注
⑦ 同注③。参见伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，101页。
⑧ 同上，5—6页。这个的手稿看来是不全的。参见沃泽尔和克劳斯：《格林关于柏拉图蒂迈欧篇的概要》，18—19页。
⑨ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，357—358、419页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，131页。
⑩ 《书目大全》，395—396页。

工作的助手们翻译了过来。例如他的儿子伊斯哈格、他的侄子侯拜什以及他的学生伊萨·本·叶海雅负责翻译了几乎所有的亚里士多德文集，还翻译了一系列柏拉图和逍遥学派的著作。据说伊斯哈格将《范畴篇》、《解释篇》、《起源和衰灭》①、《物理学》，波菲里注释的《伦理学》②、《形而上学》的一部分、柏拉图的《智者》、《蒂迈欧篇》的一部分，最后还有伪著《植物学》③ 译成了阿拉伯语。这些译作中有许多即使现在还可以得到。

侯拜什和他的叔叔一样，看来擅长医学著作的翻译。正如许多典籍所证实的那样，由侯拜什完成的许多译本，可能错误地被说成是侯乃恩翻译的，这不是因为他的资历欠深，就是由于他的名字和侯乃恩在阿拉伯语手写体中形态相似，漫不经心的以抄写书籍为职业的人不大容易把两者区别清楚这种奇特的环境。《书目大全》这样地表述这件事："侯拜什·本·哈桑、伊萨·本·叶海雅等人译成阿拉伯语的东西，一直被认为是侯乃恩翻译的，这是侯乃恩走运的标志之一。"④ 虽然只有少数几种非医学的译本被认为是他翻译的，但他由于遐迩闻名的叔叔而简直相形见绌，这是完全可能的。⑤

侯乃恩的主要兴趣在于医学，我们把格林和希波克莱特的几乎全部医学文集的翻译归功于他，其中大量的作品仍以阿拉伯语幸存至今。不过这位多才多艺的学者也对哲学著作的翻译作出了有价值的贡献。认为是他翻译的哲学著作数量不多，但这不能贬
15 低他工作的重要性。翻译希腊著作的许多人，诸如他的儿子伊斯哈格以及伊本·比特里格等人，据说都将他们的译作呈交他修正或校订。此外，他撰写了大量有独到见解的科学和哲学著作，使得我们不得不将这位非凡的学者看成远不止是一个希腊学问的单纯

① 即《论生灭》。——译者注
② 《书目大全》，366页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，35页。
③ 《书目大全》，361、366、358页。
④ 同上，417页。
⑤ 归于他的哲学著作是《格林的伦理学》(莫里柏斯)和《格林的逻辑学导论》。(见《书目大全》，419页)。

的译员。他的一部分著作的书名就足以博得我们的钦佩：《希腊语语法》、《论潮汐》、《论海水的含盐量》、《论色彩》、《论彩虹》、《宗教教义的真理》、《哲学家文选》①、《宇宙史》，甚至还有一本《炼金术》方面的著作，再加上大量的医学论文和哲学释义文集，例如解释亚里士多德的《天文学》以及他的伪作《看相术》等作品。②

其他大翻译家包括伊本·纳伊曼·希姆西(835年卒)、艾布·比什尔·马塔(940年卒)、叶海雅·本·阿迪(974年卒)、古斯塔·本·罗加(900年卒)、艾布·奥斯曼·迪马士基(900年卒)、艾布·阿里·本·助尔阿(1008年卒)和哈桑·本·苏瓦尔(约1017年卒)，又称为伊本·哈马尔，他是叶海雅·本·阿迪的最著名的学生。最后还有一位落于自己应有的等级的学者、哈兰的伪萨比教③的占星术—哲学家萨比特·本·古拉。

在学问的渊博和多才多艺方面毫无疑问地与侯乃恩不相上下的学者是古斯塔·本·罗加，他生于黎巴嫩的巴阿莱贝克，可能有希腊人的血统。伊本·奈迪姆在他对古斯塔的文学和科学作品的统计里，感到有必要表示歉意，因为尽管在他权威性的评价中古斯塔是侯乃恩无可置疑的与之相匹敌者这一事实，他仍在古斯塔之前先提侯乃恩。除了医学外，他看来擅长哲学、几何和天文学，并通过校订译自希腊文这一据说他已经精通的语言的许多当时存在的译本，使他声誉鹊起。④他的哲学作品的一览表包括《哲学家们的言论》、《灵魂和精神之间的区别》⑤、《论原子》、《逻辑学导论》、《政治论文》、《希腊人的诸学说评介》、题为《天堂》的一篇历史论文。⑥

---

① 参见K·麦克莱的德语译本，莱比锡，1921。

② 伊本·奈迪姆：《书目大全》，423页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷二，200页。

③ 指拜星教徒，认为星辰位置的移动能够影响人世间的风云变幻以至决定个人命运，主张洁净心灵，免除淫欲，升华到精神世界。——译者注

④ 伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，244页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，424页。

⑤ 谢赫：《哲学小论》，注11。

⑥ 《书目大全》，425页；《信息之源泉》卷一，245页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，263页。

认为出自古斯塔之手的主要的哲学译作是亚里士多德《物理学》一书的前四卷（可能与卷五、卷六一起）、《起源和衰灭》(卷
16 一)①，以及伪普鲁塔克②的《物理学观点》，即《帕拉西塔哲学》③。

十世纪的两位翻译家艾布·比什尔·马塔和他的学生叶海雅·本·阿迪由于他们对亚里士多德，尤其是亚里士多德的逻辑学的翻译和注释方面所作出的贡献，应该得到特别的叙述。除了包括亚历山大的关于《形而上学》(Λ卷)、《天文学》和《起源和衰灭》的注释在内的一长列译作书名外，马塔被认为写了论述亚里士多德的四本逻辑学著作《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》以及《后分析篇》的注释本④，他还写了《波菲利的〈导论〉评介》、《分析篇引言》、《论有条件的演绎推理》。这些显然取得巨大声誉的评介，在当时的时期内被作为逻辑学研究的基础，使它们的作者荣获了他那个时代的主要逻辑学家的头衔。⑤

他的学生，雅各派的叶海雅·本·阿迪在逻辑学方面也赢得了好的名声，以被当作逻辑学家 (al-Mantiqī) 而名闻遐迩。除了亚里士多德的《诗学》、《智者》、《正位篇》，以及或许还有《形而上学》⑥外，他被认为翻译了柏拉图的《法律篇》，写了关于《正位篇》和部分《物理学》和《形而上学》以及整部《起源和衰灭》的注释，还撰写了一系列有独到见解的哲学论文，其中有几篇流传至今。⑦正如可以盼望的那样，这些文章中有许多是论述逻辑学的，例如《论逻辑学的性质》以及论述(亚里士多德学派的)诸范畴和亚里士多

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，38—39页、40页。

② 普鲁塔克 (350—433)，希腊哲学家，曾在雅典主持新柏拉图派的学园。——译者注

③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，368页。

④ 《前分析篇》的阿拉伯文本可能是大马士革的圣约翰的高足、哈兰的主教赛奥杜罗斯·艾布·古拉(820年卒)的作品。(见《伊斯兰哲贤史》，36页；《书目大全》，362页；沃泽尔和克劳斯：《格林关于柏拉图蒂迈欧篇的概要》，99页。)

⑤ 参见基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，278页、323页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，382页。

⑥ 阿威罗伊：《形而上学注释大全》卷五，122页，注一。

⑦ 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，362页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，248页；佩里埃：《叶海雅·本·阿迪》，71页；不列颠博物馆手稿，东方8069，参见下文192页，

德的六大"种"的划分的大量作品。然而其它的文章是论述纯物理学和形而上学的种种问题的，例如《驳斥原子论》、《无限存在的不可能性》、《不是在数里就是在量内》，以及论述《全部和部分》、《可能性的性质》的论文。更多的作品涉及神学的问题，这些问题看来
17 在叶海雅的学园里曾被讨论过，或是在与穆斯林进行神学讨论中被提出来的。这些作品包括：显然是针对艾什阿里派关于人的行为的观点的《驳斥那些坚持认为"行为由真主创造、被人获得"的人的论据》，《论神的单一性》的论文，以及对（艾什阿里）认为物体由原子和偶因组成的这种观点的驳斥。①

至此所论述的所有翻译家，都是异端的聂斯脱利派或雅各派基督教徒。这种普遍现象最显著的例外，毫无疑问是非基督教徒的伟大的占星术家和哲学家萨比特·本·古拉，他来自叙利亚北部的哈兰，定居于巴格达，依附于巴努·穆萨著名贵族之家，为该家族效劳。他随后成为穆厄泰迪哈里发（892—902 在位）的皇家占星术家和陪臣。他是长长一列杰出的学者之祖师爷，宛如他们的先祖，这些学者致力于研究占星术和数学。他的非同寻常的数学哲学成果决不是限于译自希腊语或叙利亚语的译作，这些成果包括对亚里士多德《物理学》的注释，《星体的性质及其影响》、《伦理学诸原则》、《音乐》等论文，《前分析篇》和《解释篇》的释义，还有许多数学、占星术著作，我们这里对这些著作不予论述。②他的译作有一本医学概略、托勒密的《天文集》和欧几里德的《几何学原理》的阿拉伯语译本，这两个译本是在早期译本的基础上作了一定程度的润色。

艾布·奥斯曼·迪马士基是九世纪亚里士多德派传统学问方面的另一个主要人物。他是《正位篇》、《尼各马可伦理学》、《物理学》（卷四）、《起源和衰灭》、欧几里德的《几何学原理》、波菲利的《导论》③以及亚历山大的《论色彩》、《论无形的物质》、《论生长》这

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，362 页。
② 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，116—120 页，萨比特作品书目。
③ 阿赫瓦尼版，开罗，1952。

三篇论文① 等译作的译者，还是若干医学著作的作者。

比较晚的值得注意的两名翻译家是伊萨·本·祖尔阿和伊本·哈马尔。他们属于雅各教派的叶海雅·本·阿迪学派，我们已经看到，叶海雅在亚里士多德的逻辑学方面具有特别的兴趣。亚
18 里士多德的《动物的起源论》、《形而上学》L卷、《论智者》以及尼古拉的《关于亚里士多德哲学的五本书》，据说是伊萨·本·祖尔阿从叙利亚语翻译的。② 还有许多哲学著作被认为是他写的③，但这些著作中没有一本具有头等重要性。

伊本·哈马尔的成果更给人深刻的印象。他的译作大多从叙利亚语译成阿拉伯语，包括亚里士多德的《气象学》、关于逻辑学的四本书（即《导论》、《范畴篇》、《解释篇》和《前分析篇》）的注释家阿尔比纳斯的改写本、《特奥弗拉斯图斯问题集》以及一篇《伦理学》的论文。据说他还撰写了《导论》的长短句注释，《论物质》、《论友谊》和《论哲学的生活》等论文，还有一系列医学著作。不过他的最有趣的书或许是论述《哲学家和基督教徒种种观点的一致》这篇以前提到过的论文，它强调这位学者和他的学派的神学的兴趣，以及他们对于穆斯林哲学家们也十分关心的那个有关哲学与教义之间协调一致的问题所持的偏见。他的其它作品具有同样的神学兴趣：《古人（哲学家）论述全能的神和神圣法律及其传达者的诸观点评述》和《人的被造及其解剖学上的构造》。④

我们这里只要再关心两个值得注意的名字：命定在伊斯兰新柏拉图哲学史上起那么深远作用的、《物理学》卷四—卷八和伪《亚里士多德的神学》的译者伊本·纳伊曼·希姆西，和另一个姓阿斯塔特（欧斯塔西乌斯）的人，从古代资料中能收集到的关于他的情

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，36—37页、64页和257页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，234页。参见巴达维：《亚里士多德的逻辑学》卷二，467—672页，以及埃斯库利亚手稿，编号798(69—71页、100—102页)。

② 伊本·奈迪姆：《书目大全》，383—384页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，246页。

③ 《书目大全》，384页；《伊斯兰哲贤史》，246页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，235—236页。

④ 伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，323页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，164页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，384页。

况非常少，但按最可信的说法，亚里士多德的《形而上学》的完整的译本是他负责翻译的。看来作为随后的所有叙述的基础的《书目大全》，在关于亚里士多德的主要的纯理论的论文方面陈述道：

"以《神学[形而上学]》知名的《字母书》。此书是按照希腊文字母表的字母顺序排列的；(第一卷是小写字母 α，由伊斯哈格翻译)，从此卷我们查到由艾布·扎克里亚，即叶海雅·本·阿迪翻译的Mu卷。Nu字母可以在希腊文里，在亚历山大的注释中找到。这些字母都是阿斯塔特为铿迪翻译的①，在这一点上，流传着一个
19 故事[?]。在亚历山大的注释中，艾布·比什尔·马塔将L卷译成了阿拉伯语；这是第十一个字母②。另一方面，侯乃恩·本·伊斯哈格将这卷书译成了叙利亚文。泰米斯提乌斯也注释了L卷，艾布·比什尔·马塔是翻译了泰米斯提乌斯的注释本中的这卷书。夏姆利也译了这卷书，伊斯哈格·本·侯乃恩还译了其他若干卷。苏利阿纳斯注释了已经译成阿拉伯语的B卷书，我在叶海雅·本·阿迪的手里，在他的藏书中看到过它。"③

从上述陈述中，看来阿拉伯人到九世纪中叶已经掌握了《形而上学》的十四卷书中的十二卷，④ 此外，许多希腊人对该书的注释集，他们也可以得到阿拉伯语的版本。不仅是欧斯塔西乌斯，而且还有叶海雅·本·阿迪，似乎都完成了这十二卷书的完整的译本，⑤ 这几卷书现在可以在已故的耶稣会教父莫里克·布格斯编定，并于1938年到1952年之间出版的阿威罗伊的《形而上学注释》的版本中研究到。

---

① 阿拉伯第一位有创见的哲学著述家铿迪约866年卒，这便与先前粗略提到的阿斯塔特处于同一时期。

② 但是，考虑到最前面的两本书的传统名称为A和小写的a，该书肯定是《形而上学》卷十二。

③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，366页。参见基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，41—42页。

④ 可以从伊本·奈迪姆先前的叙述：L是"第十一个字母"(即"卷")中，从伊本·鲁世德现存的注释中推知，阿拉伯人看来并不知晓K卷。

⑤ 见上述，28页。

三、新柏拉图的基础：伪《亚里士多德神学》和《原因书》

对阿拉伯哲学思想最有决定性影响的希腊著作，正如人们可能预期的那样，并不是亚里士多德进入思辨思想领域的最伟大的冒险行动，即《形而上学》这部正如我们已经看到的那样，早在九世纪中叶就被译成阿拉伯语的著作，而是《亚里士多德神学》这部其希腊作者不知何人，但被说成是亚里士多德的汇编。它是为第一位真正的阿拉伯哲学著述家铿迪而译成阿拉伯语的，大约在《形而上学》由叙利亚基督教徒、埃曼萨人阿卜德·马西赫·本·纳伊曼译成阿拉伯语的同一时期。[1] 这部著作的历史价值是相当大的；鉴于它在古希腊文化的时代里，力求融进其所有的成分均产生于比较大的创造力的时期的整体之中，它一直被认为是希腊哲学的缩影。[2] 阿拉伯人正如我们已经指出的那样，一心想着不仅将希腊哲学和伊斯兰教义相协调，而且使希腊哲学本身中自相矛盾的种种成分相一致的任务，他们一定把《神学》这部伪作看成是一部真正有用的书。伊本·纳伊曼的阿拉伯文版本虽然号称是波菲利对据说是亚里士多德的著作的注释本的译作，但我们没有任何资料证明这位叙利亚新柏拉图主义者写了这么一部注释本。然而有人认为《神学》是另一位新柏拉图主义的大倡导者、代表希腊思想的最后一位大异教徒狄亚多赫·普罗克鲁斯[3] (485年卒)所著[4]，真是荒谬。这部著作几乎一定是被称为普罗克鲁斯的《神学要素》的那

20

① 参见巴达维(编)：《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，1—164页；克劳斯："普罗提诺和阿拉伯人"，《埃及大学校刊》23期(1941)，267页。参见亨利和施韦泽尔合著(下面只提亨利一人)的英文版：《普罗提诺的著作》卷二。

② 参见迪昂：《宇宙体系》卷四，325页。

③ 普罗克鲁斯(410—485)，拜占廷哲学家，后期新柏拉图主义雅典学派的代表人物。生于君士坦丁堡，在西利安门下学习，450年接其教席，继往开来，得柏拉图的"继业者"称号。——译者注

④ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，367页。

部书的同一部书，此书在阿拉伯语里进入了伪亚里士多德的文集之中。十三世纪的经院哲学著述家，诸如圣·托马斯[1]和圣·大阿尔伯特[2]，在《原因书》(阿拉伯语：Fi'l Khair al-Mahd[3])的标题下研究或注释这一著作。[4]

《神学》和《原因书》都是同真正的亚里士多德学说没有什么关系的。前一部著作一直表明它是普罗提诺的《九章集》的卷四、卷五和卷六的释义本，此书通过部分波菲利的著作，结合阿拉伯的口头传说，而进行阐述。不过《九章集》的真正作者并没有和这部汇编一起被提及，这主要是由于下面这个令人触目惊心的事实：这位伟大的希腊思想家对于阿拉伯人来说，几乎连他的名字也不知道。普罗提诺这个名字，它在阿拉伯语里称为夫罗提诺(Flutīnus)，在我们的资料中完全偶然地在亚里士多德的注释家中出现了一两次。[5]不管怎样，他有时被称为"希腊长老"或"希腊哲人"。

在《神学》和《原因书》两书中，作为几乎整个阿拉伯哲学思想奠基石的流出论的学说，被阐述和讨论得十分彻底。在这里，普罗
21 提诺的关于太一及由太一产生其下存在的整个序列的方法的学说详细地被提了出来。它那普罗提诺主题的崇高性及其观念的大胆性据说促使铿迪为《神学》写了一本注释。[6]不幸的是，这部注释没能留传下来，但它一定为随后的形而上学的讨论奠定了基石，正如比较详尽的《神学》一书的作者所提出的纲要那样，对来自太一的被创造物的发源作了已经够详尽的叙述。

《神学》一书的作者在开篇章里声称他的目的是："通过以某种方式证明神是第一推动力、时间和万古[al-dahr]均在神之下、它

① 即托马斯·阿奎那(1225—1274)，意大利经院哲学家，著有《存在与本质》、《真理论》、《神学大全》(18卷)。其学说由教皇利奥十三世正式定为罗马教廷的官方哲学。——译者注

② 圣·大阿尔伯特(1193—1280)，德国经院哲学家、神学家。——译者注

③ 意为《论纯粹的吉兆》。——译者注

④ 参见阿纳瓦蒂："归于阿拉伯'原因书'的头版新闻版的绪论"，《路易·马西尼纪念文集》，75—77页；迪昂：《宇宙体系》卷四，332页。

⑤ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，371页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，258页。

⑥ 《书目大全》，366页；《伊斯兰哲贤史》，43页。

是万因之因及万因的创造者；通过证明光辉夺目的刚毅(或力量)凭理性从神处发出；以在宇宙的和超凡的灵魂之上的理性为中介；以自然之上的灵魂为中介而从理性出发；以在起源和衰灭的客体之上的自然为中介而从灵魂出发；通过证明[太一的]这种作用未经运动就从太一流溢而出；凡物之运动均来自太一、经过太一；通过证明各种事物经由某一种愿望或爱好而受它的吸引，讨论并显示神的性质。"①

在愿望的这种运动中，作者不仅寻找关于作为可以感知的世界和仅能用智力了解的世界之间的链节的灵魂的性质的线索，而且还在寻找凡物从太一(或第一)的流出。这样，灵魂不过是假借愿望的理性②，它履行着两大功能之一：根据它是受为了一般概念或是为了个体的愿望所驱动，它不是安排或支配种种形态的世界，就是安排或支配特称的世界。③ 当它由于自身渴望呈现其积极的性质，从而想望个体时，它就受理性的支配或指引而向下运动，寓于动物、植物或人之内，采取极微小分子的这种无形实体的形式。依靠物体的蜕变，这种无形的物质经过一系列循序渐进的净化之
22 后，将重新聚合成各别的实体(或形式)的门类。④ 作者援引赫拉克利特⑤、恩培多克勒⑥、毕达哥拉斯和柏拉图的典据来支持这种观点。这些大师们据说都认为，灵魂从仅能用智力了解的世界降入躯体内，并依靠它从躯体的束缚中解放出来而将重新聚合。这个躯体，柏拉图描述为一个灵魂暂时寄存的城堡，而恩培多克勒却把它说成是附加在灵魂之上的锈斑。⑦

---

① 见巴达维：《阿拉伯人心目中的普罗提诺》一书中的"亚里士多德神学"，6页；亨利《普罗提诺的著作》(英文版)卷二。英文版中提供了希腊文的有关段落。

② 巴达维：《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，19页；亨利：《普罗提诺的著作》，219页。

③ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，18—19页；《普罗提诺的著作》，219—220页。

④ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，20页；《普罗提诺的著作》，221页。

⑤ 赫拉克利特(约前540—前475)，希腊唯物主义哲学家，辩证法的奠基人之一。爱非斯学派的创立者。——译者注

⑥ 恩培多克勒(约前490—前430)，希腊唯物主义哲学家、医生、修辞学家。著有《论自然》、《论净化》，原子论的思想先驱。——译者注

⑦ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，23—24页；《普罗提诺的著作》，225—226页。

《神学》一书的作者还认为柏拉图介绍了可以感知的实体和仅能用智力了解的实体之间的区别，以把永久性和不变性的特点归于后者，而把不断地变动的特点归于前者。然而尽管有这一区别，柏拉图仍主张有形实体和无形实体的原因是一样的，即第一真正的实体(Ens Realissimum)，真善或上帝。①

柏拉图的一种过分刻板的解释可能使人相信，真善应该被创造成理性、灵魂，最后被创造成自然。然而柏拉图在他对天地万物的原因的叙述中，仿效古代哲学家，引进了时间的概念，简单地强调上位的、首要的原因和下位的、次要的原因之间的区别。既然原因被设想为在它的结果之前，那么谁不涉及时间的概念就不能谈论原因。不管怎样，这种优先权毋须有必要提及现世的优先考虑的事。那些从属于时间和不从属于时间的这两个等级的动因中，只有前者能说成是在时间内行动，从而能够被描述为先于它们的结果。事实上，此动因或原因揭示着结果的真正本质。是不是从属于时间，不是依靠它作为结果的本身的性质，相反是根据其原因的性质。②

在第二章和第三章里，作者考察灵魂通过它成为认识到感官世界里的事物的方式，提出三个问题：(1)它是否依靠重新聚合仅能用智力了解的世界保持这种认识；(2)灵魂是否可以被分割；(3)灵魂是物质的还是非物质的。对于第一个问题，他回答道，在仅能用智力了解的领域里，灵魂以与该领域的性质相近似的永久、不变、完美的方式，掌握所有事物的知识，因而不需要重新收集它在自己进入感官世界的旅行过程中学到的那些无常的被认识的事
23 物。对于第二个问题，他回答道，既然灵魂实质上是永恒的、不可分割的太一，那么可分性就被断言为灵魂经由偶然事情的属性，而不是绝对的属性。然而通过它与躯体结合，灵魂根据它所寄存的躯体的部分，分成动物的、关于食欲的、性情暴躁的和认识的。③

---

① 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，26页；《普罗提诺的著作》，231页。
② 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，27—28页；《普罗提诺的著作》，231页。
③ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，38—39页；《普罗提诺的著作》，63—64页。

作者在叙述灵魂的性质时，批判那种认为灵魂是躯体各部分的一种协调的观点。① 他轻蔑地称那些支持这种观点的人为唯物论者或形体论者。他争辩道，灵魂既然是这种协调本身的本原或原因，它就不能合情合理地等同于属于躯体的协调。不过，协调是由于灵魂的作用，而在躯体上伴随发生的偶然的事，而灵魂本身是有别于躯体、独立于躯体的一种实体，并在体现守护者和支配者的能力时固守躯体。②

即使认为灵魂是躯体的一种现实（或圆极）这种由“哲学家中比较显要的人士”③ 提出的观点，也必须仔细地进行检查。“圆极”这一术语的意思可能是现实或自然客体的形式，也可能是“圆极”完全被动地附属于它并与它具有牢不可破关系的膺象。不过灵魂与躯体的关系就是一种积极的“圆极”的关系，即躯体特有的现实的本原或原因。④

在第四和第六章里，作者雄辩地详细论述仅能用智力了解的世界的美妙和卓越，这个世界上升到可以感知的世界之上并把所有赋予它的圆满至善传递给它。根据作者所说，这个仅能用智力了解的世界是种种形式之所在，这些形式是大自然的世界里所发现的种种客体的原型，是美妙和圆满无形的典型。此外，这个世界是精神存在——与他们的知识的客体在其中是永久不变的那种下位才智不同的抽象的才智或各别的智力——的住所。

24 至于亚里士多德只是一笔带过的这些精神存在物的存在样式，作者阐述道，每一种存在样式都“寄寓在它所属于的那个天的范围的普遍性内”，而它与其它样式所保持的局部不同，不在于物质的实体被说成是相互区别的那种方式，而在于完全不同的方式。这些“发光的”存在物不是相互漫散，而是颇有点互补和依存，通过这样的方法，每一种存在领悟其它每一件事，不管它在完全智力的

① 参照恩培多克勒、毕达哥拉斯学派的观点。见亚里士多德《灵魂论》卷一，408ª。
② 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，53页；《普罗提诺的著作》，207页、199—200页。
③ 指亚里士多德及其学派；见《灵魂论》卷二，412ᵇ5。
④ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，55页；《普罗提诺的著作》，209—210页。

和瞬间的方式中，是仅能用智力了解的还是可以感知的，① 除此以外，它还都"在其它的存在中发觉它自己"。②

我们将在阿拉伯哲学思想的核心处发现的形而上学的流出说中最棘手的问题，或许是多元的问题，或者是众多从太一流出的问题。③ 为了给解决柏拉图和爱利亚学派④ 遗留给古代哲学的这个问题提供线索，作者力劝探究者"将其目光单一地紧紧盯在真正的太一之上，将所有的他物留在后面——并回归他自身和就此中止。因为通过头脑的眼睛他将看到这高高地升起，在其它任何事物——不但有可以感知的事物，而且还有仅能用智力了解的事物——之上和之外的、静止不动的真正的太一，当他想象从他处流出[?]并趋向于他时，他将察觉所有的事物，"⑤ 这由它们对他的渴望(shauq)作为它们的原因或本原所驱使。

然而为了领会"比较崇高的本质或形式"从太一流出，从所有非永恒的生成物的样式中进行抽象是必要的。对于相异的它们各别的种种表现，这些形式是由时间之外(bi ghair zamān)并"在它们与它们任何能动作用的创造者之间没有插入物"的太一所产生的。⑥ 既然时间和非永恒的实体是由那些形式本身所产生的，那么它们该多么确确实实地被期望曾经在时间内生成啊！"时间的原因不受时间的管辖，它归结于一种比较高级的或比较崇高的样式，类似阴影与产生这种阴影的物体之间的关系那样。"⑦

太一虽然是万物的原因或本原，它仍然绝对不等同于它们。鉴于万物都寓于太一之中，它不是存在于任何事物里面的。因为万
25 物已经从太一出发、存在于太一之内并将最终回归太一。这恰恰

---

① 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，63—64 页；《普罗提诺的著作》，383—384 页。
② 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，63 页；《普罗提诺的著作》，385 页。
③ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，113 页。
④ 古希腊唯心主义哲学学派，主张不动不变论，反对多样性和变化，与赫拉克利特创立的爱非斯学派相对立。——译者注
⑤ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，114 页；《普罗提诺的著作》，273—274 页。
⑥ 同上。
⑦ 同上。

是因为太一不是从它流出的事物中的任何一种；对于万物，它从太一向前流出是可能的。首先从太一流出的是理性，它也是第一本质和第一完美的客体。万物的本质，不管是在较高的世界还是在较低的世界，都是从理性流出的。

产生整个存在和尽善尽美的太一因为什么也不缺乏，仍然处于存在和尽善尽美之上，这是十分自相矛盾的。事实上，由于第一完美的存在（即理性）已经从太一向前流出，太一处于它的最高级的尽善尽美的境界上。①

也是第一存在或本质的完美（al-Tāmm），把它的凝视的目光对准它那充满光和美的创造者，从而成为理性。其结果，它的活动已经达到类似真正太一的那些活动的地步，它起源于太一，并被太一赋予"许多伟大的能力"，因而它通过与太一首先产生理性的方式相似的静止不动的方式，产生了灵魂。可是，灵魂作为"某种结果的结果"，没有动力是不能行动的，它的动力的产品是一种意象，即"它是继续不断瞬息而逝的，既不是永存的，也不是持久的"实体，尽管动力的产品都是实实在在的。这种意象是自然的或感官的世界。②

灵魂作为理性的世界和感官的世界之间的媒介，它能够把它凝视的目光朝上对准它的创造者，从而获得"力与光"，或将此目光朝下，从而产生大自然的世界。灵魂的这种卑下的命运，据《神学》一书的作者所说，是与它对感官的"卑贱的"客体的关注优先于理性的"高尚的"客体有密切关系。③

灵魂在其蜕化过程中经历三个相继的阶段：存在的植物的、动物的和人的样式。样式越低级，灵魂沉入其中的状态也越低级。当灵魂与人结合时，既然它除了运动的官能外，恢复了感官和思想的
26 种种官能，那它就恢复其理性的运动状态。即使在它与植物或动

① 巴达维：《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，138—139页；亨利：《普罗提诺的著作》，291—292页。这位作者有时将太一描述为尽善尽美，并非始终如一地认为它高于完美之上。总的看来，他把太一称为优于第一完美的存在物，即理性。

② 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，136页；《普罗提诺的著作》，293页。

③ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，136—137页；《普罗提诺的著作》，293—294页。

物物种的联合中，它决不会完全丧失其仅能用智力了解的特性。由于它被免除其寓于大自然的世界里的暂时性，它就重返这仅能用智力了解的世界，此乃它的真正的处所或住所。灵魂不囿于处所，它就能处处存在，弥漫于整个世界，而不带有整体的可分性。①

现在如果问，仅能用智力了解的本质或形式的处所是什么？作者的回答是，它是明确地被描述为各种形式的处所的第一理性。"万物，"作者说道，"都在第一理性里被找到，既然这第一动因[太一]已经制造了这第一个产品[理性]，以容纳许多形态，它还制造了每一种形式，以包括和该形式相应的所有各别的客体。"② 然而这些形式不是仅仅表达为万物的普遍的原型，而是还表达为它们的有创造力的本原。它们被作者称为"积极的理念"，相当于"λoroi σπερματιkoi"或斯多葛派③ 和早期教父哲学家④ 的"生殖理性"。⑤

理性在宇宙间的表现形式是无所不在的。在最低级的动物生活中，我们发现无意识的理性 (ghair nātiq)，这种理性不仅在低级动物所具有的充满活力的各种功能中表现出来，而且还体现在"它通过装备有助于使它变得完美的一定的器官[诸如牙齿、爪、角等]，弥补[该动物的]不足之处的努力之中。至于它是活的和有理智的，那得归功于每一种活着的东西都是完美的或完全的。"⑥

存在的等级中较高级处，我们遇到有意识的理性，它是一种从第一理性中流出的光。它渗入有理性的动物或"自然人"，自然人是"仅能用智力了解的人"的一种意象或复制，但在感官的世界里，

① 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，137—138 页；《普罗提诺的著作》，295 页。

② 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，139 页；《普罗提诺的著作》，441 页。

③ 即画廊学派，前四世纪芝诺创立于雅典，宣扬宿命论和禁欲主义的伦理观。认为唯有伦理学才是哲学的核心和目的，而伦理学的准则则是"顺应自然(本性)而生活"。——译者注

④ 公元二至五世纪有人使哲学为宗教服务，把基督教的信条教义化、系统化、理论化，逐渐形成权威性的神学理论，这种理论被称为"教父哲学"。最早的教父哲学家有德尔图良(公元二至三世纪)、奥古斯丁(354—430)等。——译者注

⑤ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，113、141、143、144 页；《普罗提诺的著作》，273、447、449 页。

⑥ 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，151 页；《普罗提诺的著作》，459 页。

他是如此全神贯注，以致于不能上升到意见的水平或散漫的思想之上。不过，与"神学家柏拉图"一样，他如果能超越这感官的世界，他将能够在其完全的美丽和光辉之中凝视那仅能用智力了解
27 的世界，毋须精神的演说或努力，就领悟万物的真谛。[①] 达到这一水平，他将会证明自己的运动是"仅能用智力了解的人"，这个人是他的原型，并是他在作为他的真正的住所的那个仅能用智力理解的世界内的公民。

《原因书》由三十一或三十二个命题组成，与《神学》一样，这些命题简明地阐述流出说的主要原则。这部著作多么早译成阿拉伯语，这是难以确定的。于987年写出其文献学词典《书目大全》(al-Fihrist)的伊本·奈迪姆认为普罗克鲁斯除《神学要旨》外，还写了《论第一德性》的论文，此论文看来就是《原因书》[②] 一部较早的著作——西吉斯塔尼(十世纪)的《哲理精萃》，引证了一些声称摘自一本名叫 Niskus[?] Minor，即《纯粹的德性》的普罗克鲁斯著作的段落。[③] 这或许强调了那种认为此书可能在十世纪流行的推测，它还被一篇据说是伟大的自然主义者和医生拉齐(约925年卒)所写的题为《反普罗克鲁斯的论据》的论文所证实。[④] 他为世界的永恒性而进行的争辩，还有约翰·菲洛波努斯[⑤] 的反驳，在那个世纪的穆斯林神学家和哲学家之间，获得了相当大的流行。[⑥]

《原因书》与《亚里士多德神学》一起，被认为是穆斯林哲学家几乎毫无例外地所坚持的那种流出主义世界观的主要希腊源泉。这部书由五世纪最伟大的新柏拉图主义者、苏利阿纳斯的学生普

---

① 《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，142—143页；《普罗提诺的著作》，449、389页。

② 《书目大全》，367页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，69页。参见阿纳瓦蒂："归于阿拉伯'原因书'的头版新闻版的结论"，《路易·马西尼翁文集》，77—78页。

③ 参见贝哈基《哲理精萃选》，波德莱安手稿，马尔希539和科普鲁罗手稿，902。

④ 《书目大全》，432页；《伊斯兰哲贤史》，275页；《信息之源泉》卷一，319页。

⑤ 菲洛波努斯(五世纪末至六世纪初)，拜占廷学者，反对普洛克鲁斯。著作涉及语法，修辞、数学。——译者注

⑥ 比鲁尼(1048年卒)在他的著作《印度史》里摘引了本书的两段文字，见该书17页和32页。

罗克鲁斯——在阿拉伯关于亚里士多德"注释家"的花名册中的一个熟悉的名字——进行过部分修改，它体现新柏拉图主义思想的实质。①

导言的命题论述普罗克鲁斯的太一、生存、理性和灵魂这种四位组合，它已经含有生存在其中没有独特场所的那种三位组合论
28 的发展。《原因书》将生存插在理性和太一之间，明确地阐明（命题4）"第一个被创造的存在是生存——既然它在感官之上、在灵魂之上和在理性之上，"② 根据这种说法，它由于自身亲近它直接从中涌出的太一，是最综合的被创造的存在，也是最高的和最统一的存在。但鉴于它由有限和无限这两个相反的要素所构成，它就不会因那种理性而从众多中彻底自由。就它与初始因邻近来说，那"它是完美的、圆满的和权力极大的理性"，在它本身中以最高程度的普遍性，包含所有唯智的德性和形式；但是，至于它并不与初始因相邻，那它就是一个下等的理性，在它本身中以较小程度的普遍性，包含唯智的形式。由于上述的两重性，在它内部出现多重性，这就产生了大量唯智的形式。对于同一个形式，当它在下界世界出现多样化时，产生无限数目的与该形式相应的特定的客体。可是，因为它的影响决不是象感官的各别客体是来自它们与之相适应的形式的那样，而是跟它截然不同，那么这种复杂性没有损害生存的内在统一。于是，生存"作为众多里的统一、统一里的众多；它是不会衰灭的太一，没有独特性的形形色色。"③

在这个规模内的第三个实体是普罗提诺的理性，就其和生存这两者都是原因所致，它们是唯智的实体来说，这种理性均匀地分布在生存的自然里。可是，鉴于生存和理性均在时间之上，但存在于作为在仅能用智力了解的世界内可以理解的那种永恒生存的持续期间的万古之中，它们两者都不同于太一，因为太一在时间和

① 关于此书所述的三十二个命题的概要。见奥雷奥：《经院哲学》卷一，384—390页。参见圣托马斯·阿奎那：《原因书》，收集在《神学大全》卷十内。

② 见巴达维：《阿拉伯人心目中的新柏拉图主义》，6页。在拉丁文版本中，"本体"(anniyah)被表达为"esse"即"存在"。参见迪昂：《宇宙体系》卷四，334页。

③ 《阿拉伯人心目中的新柏拉图主义》，7页。

万古之上。

灵魂是来自太一的第四个流出物，它是时间和作为时间伴随物的运动的原因，处在万古之下，但在时间之上(命题 2)。

理性在其它方面也和灵魂不同。它是一个“不可分的实体”，不属于量、体或运动的范畴(命题 6)。它的认识的样式是双重的：它知道在它之下的是什么，这是就它是它的原因而言；它又知道在
29 它之上的是什么，这是就它是它的反映而言。可是，它对由它起源的个体的认识并不是特称的，而是一般概念，即使是对于通过智力的或通用的方法存在于理性之中的个体(命题 7)。同样，理性通过太一授与它的力量，领悟万物，并在如此认识它们之中保存和命令它们。可是，它对下等的起源客体的领悟，是灵魂对自然的领悟和自然对其下起源的客体的领悟所传递的。因此，理性可以被说成是“通过属于它的神的力量作为它之下的万物的支配者和保存者，并通过这种力量而成为万物的原因”(命题 8)。

被理性知道或认识的是万物的形式，根据《原因书》一书作者所说，恰如柏拉图本人所表述的一样，这些形式在它们普遍性的程度方面一定是各不相同的；在存在的等级的议题中，理性的地位越高，包含在理性内的形式的普遍性就越大(命题9)。这些形式，由于是理性认识的客体事物，无论如何不是必须想象为与理性本身的本质截然不同，因为根据作者在这里乞求的著名的亚里士多德的格言，“每个行动中的理性既是客体又是主体[思想者和思想]”，它在思考自身时，思考着在普遍的方式中低于它的万物(命题 12)。不仅就知识而言，而且就存在而言，理性始终是低于它的那个存在的整体命令者，作为一个间接的源泉或本原。理性与它所竭力仿效的太一一样，通过太一将它的德性传达给万物同样的方式，将它的本质传给其下的万物(命题 22)。

鉴于太一和理性都是在时间和运动之上，通过理性的作用而由太一起源的灵魂，本质上是运动和时间的本原。“它因为同时是天体运动和自然能动性的原因，它推动了第一天体，也推动了所有自然的天体”(命题 3)。基于仅能用智力了解的世界的外围，它越

过了"固定不移的、仅能用智力了解的种种实体"的世界和可活动的、感官的种种实体的世界之间的深渊。既然它们作为万物的一般原型或形式存在于灵魂之中，此灵魂可以说成是这些感知的实体的"形式因"。作为传递给它们的运动的本原，灵魂可以说成是它们的"动力因"。事实上，作者陈述道，"通过灵魂，我指的是促使
30 可以感知的万物存在的那种力量"（命题 13）。可是，灵魂的这种积极的或创造性的力量，可不要将它比作物质的或物理的力量，因为它属于灵魂，以在某种单元的、非物质的样子中，包含"可以感知的、物理的、可动的种种实体"，而"唯智的、单元的、不可动的种种实体"则是在某种可动的和复杂的方式里偶然地被容纳在它之内（命题 13）。

太一处于永恒地从它发出的存在的等级的顶点，它有时被作者称作第一实体，有时叫做第一原因、一真正存在、纯粹的上帝或净光。由于这多种多样的名称，人们很想知道这位作者是否采取大多数神秘主义著作家的方法，不去有意强调太一是无特色、无名称的这个事实。作为万物的本原、没有其它任何实体高于它的实体，太一必须永远不被头脑所掌握。因为可以感知的和仅能用智力了解的是两种等级的事物，前者是观念和想象的客体，后者是推论的思想的客体。第一原因高于两者等级之上，它既不能被感官所掌握，也不能被理性所掌握。只有它的存在才能从思考和细察那生成存在物，即理性的第一① 之中推断出来（命题 5）。

作为太一的超然存在的进一步证明，《原因书》的作者注意到，第一本原高于无穷和尽善之上，他认为这两者都等同于理性（命题 15）。为了这种作为自我充分的完美，它不能制造任何其它事物（命题 21），无穷是只在它之下的万物的无止境系列的本原。

和柏拉图及普罗提诺的论述一样，万物从太一流出的线索，是从它作为主神的特性中找到的，这位主神必然通过始终如一的方式，将它的德性或本质传给万物。多样性由万物不同的气质及其

① 原文说的是"第二"，但这可能是由于它仅次于本质的地位。第二有时被等同于本质，有时又与它不同。第一产生了实在，即理性。

形形色色的本性而产生，这促使万物通过不同的方式、在不同程度上接受第一本原的德性的始终如一的泻出。这就是为什么多样性产生于一个另外被统一体的最高本原所支配的世界里①。

不仅万物的起源，而且它们在存在中的保持，都归之于太一，
31 它通过安排它们在存在里的同一个行动，捍卫宇宙间的秩序和永久性。太一没有本身的结构，它以完美无缺的优越的方式，保持和命令着宇宙（命题 19）。

作者详细研究的太一的其它属性在这儿简略地列举如下：完全自给自足的（命题 20）、没有名字的（命题 21）、全知全守的（命题 22）、无所不在的（命题 23）、绝对无构成的（命题 24）、不会衰灭的（命题 25、26）、简单和不可分的（命题 27）、世界内整个统一体和存在的最高本原（命题 31）。

这两部新柏拉图主义的汇编，实际上包括进入伊斯兰新柏拉图主义的初期的所有组成部分：第一本原或上帝的绝对超然存在；万物从他处引出或流出；理性作为上帝在他的创造中的工具所起的作用，以及万物种种形式的所在地，还有启发人的头脑的源泉；灵魂在仅能用智力了解的世界的外围处的位置以及仅能用智力了解的世界和可以感觉的世界之间的连接环或"地平线"；最后，物质被蔑视为太一最低级的创造物或流出物、宇宙内最低的等级。

其它较小重要性的文献，也是阐述或发展新柏拉图主义流出说和第一本原的绝对超然存在的同样命题。这些著作反映古希腊文化晚期的折衷主义的精神，由波菲利（304 年卒）、杰姆布利库斯（约 330 年卒）②、达马契阿斯（553 年卒）③、苏利阿纳斯（约 450 年卒）④ 和西姆普利丘斯（533 年卒）⑤ 所阐述。例如，被认为是法拉

---

① 巴达维：《阿拉伯人心目中的新柏拉图主义》，19、21、23 页。

② 叙利亚哲学家，新柏拉图主义者，曾在波菲利门下学习，后在叙利亚教书。——译者注

③ 叙利亚哲学家，新柏拉图主义者，著有《有关第一原理的问题与解答》等。——译者注

④ 叙利亚哲学家，新柏拉图主义者，著有《驳基督教徒》等。——译者注

⑤ 罗马哲学家，新柏拉图主义者。曾注释亚里士多德的著作。——译者注

比所写的一篇论形而上学的论文(Fi'l-'Ilm al-Ilāhī)，据说是阿卜杜·拉蒂夫·巴格达迪写的另一篇论文，以及归于希腊长老(普罗提诺)的整整一系列未完成的手稿都具有此特点。①

四、波斯和印度的影响

阿拉伯人虽然文化上欠希腊人的债很多，但是他们摆脱不了波斯人和印度人的影响，尤其是在实证的诸科学、医学和政治制度
32 方面。和后两种文化的接触早在八世纪就开始了。

我们已经特别提到，婆罗门笈多②的《悉檀多》③这篇印度的天文学论文是最早译成阿拉伯语的著作之一，它的法扎里的阿拉伯语译本在伊斯兰天文学的发展中起了重要的作用。④此外，在曼苏尔和哈伦统治期间，经原籍波斯的大臣叶海雅·帕尔麦基的提议，翻译了大量印度的医学著作。在阿拉伯文的资料中记载，叶海雅·帕尔麦基对阿拉伯人之间的科学和文化进步作出了决定性的贡献。⑤

不过，穆斯林对印度哲学文献的兴趣，看来并没有象他们对印度天文学和医学的兴趣那么广泛。但是他们了解这些文献的程度，可以从一篇关于《印度人的宗教信仰》的无名氏的论文于八世纪末在阿拉伯人中间传播这一事实得以估计。报道这一情况的伊本·奈迪姆在他的书目提要词典中声称，他看到了铿迪手写的这一著作的一个抄本，⑥这位伟大的阿拉伯哲学家，他对哲学和神学文献

① 巴达维:《阿拉伯人心目中的普罗提诺》，165—240页；罗森特哈尔:"希腊长老和阿拉伯普罗提诺的原始资料"，《东方学》卷二十一(1952)，461—528页；卷二十二(1953)，370—400页；卷二十四(1955)，42—66页。亨利:《普罗提诺的著作》卷二，处处可见。

② 婆罗门笈多(598—665)，印度天文学家，著有《增订婆罗门历数全书》等。——译者注

③ 多指历法的总名，可意译为"历数书"。——译者注

④ 见前述，19页。

⑤ 伊本·奈迪姆:《书目大全》，435、498页。

⑥ 同上，498页。铿迪约卒于866年；但伊本·奈迪姆声称他看到了此书确定为863年的另一个匿名的抄本，这意味着它是由某印度学者为叶海雅·帕尔麦基所写的。

的兴趣一直反复地被提到。道德或宗教性质的其它一些作品，是同一位作者在他关于印度的宗教信仰的统计中和在阿拉伯人所知道的印度、波斯和希腊关于伦理学著作目录中所引用或列举的。①

如果我们现在转向可能对阿拉伯人产生影响的印度思想中的比较多的哲学成分，一旦与来自希腊人的思想的丰富的溪流相比，我们就立即被它们的相对不足或它们的琐碎所击倒。侨居印度的主要穆斯林作家比鲁尼(1048年卒)在他1030年写的《关于印度信仰的实际情况》②的论文中，把若干章专用于哲学和宗教内容。可是比鲁尼的报道来得太晚，以致于不能在阿拉伯哲学的形成阶段对它起任何决定性的影响。但是伊兰沙赫里(九世纪后半叶)这位伟大的穆斯林天文学家扮演了一个几乎不为人知然而十分有趣的
33 角色，他被提名为在他对印度人的宗教信仰的叙述中，把目标瞄准客观现实的唯一作家而受到异乎寻常的赞扬。③可是不幸得很，根据波斯人伊斯马仪勒派作家奈西尔-伊-胡斯罗(1061年卒)所作的唯一的另一部权威性典籍所说归于伊兰沙赫里的那些著作，并没有传到我们这儿。④但他与伊斯兰哲学和科学史上最伟大的人物之一拉齐的交往，突出了他在伊斯兰宗教—哲学新教义运动史上的重要性，使他的名字在探究九世纪精神的隐居者中具有特殊的光彩。如果事实正如奈西尔-伊-胡斯罗所说，拉齐从伊兰沙赫里处汲取了他对物质、空间和时间的某些观点，在后者的哲学学说里我们可以找到印度对伊斯兰哲学家可能存在的影响。可是，此问题由于拉齐为了自己思想的大胆而不得不付出不朽的代价这一事实而成为错综复杂：他的大多数成文的作品湮没无闻了。但不管怎样，拉齐幸存的哲学著作足以使我们能相当完备地设想出他的世界观和人生观。那种人生观和世界观的最有特色的方面，是他相信包括世界每一方面的五种永恒的本原、他对物体原子构成

① «书目大全»，501、452—453页。
② 由萨乔所编。
③ 同上，4页。
④ 胡斯罗：«旅行者的干粮»，98、343页，参见皮内斯：«伊斯兰原子论论文集»，34—35页。

的概念，以及也许对于穆斯林来说是他的最大胆的观点——相信灵魂的轮回学。虽然柏拉图和毕达哥拉斯的影响是无容置疑的，但他关于灵魂及其再生、时间和物质构成等理论的某些方面不能用希腊哲学的措词得到完全的解释，因此自然使人想起它可能受了印度的影响。①

从拉齐开始，原子论在穆斯林神学家们之间极为流行。这些神学家主要作为对亚里士多德主义的一种反作用，发展了关于立足于实质和偶因的基本二元论的独特的世界理论，这种理论不久以后就与正统观念等同起来。几乎作为独一无二的例外，穆斯林
34 神学家接受了物质、空间和时间的原子论的观点，在它上面建起了一座真主作为绝对的主宰而统治的精心制作的神学大厦。② 我们下面将有机会仔细研究这一原子论理论，但值得注意的是，它与希腊鼻祖的某些重大的歧异，诸如时间、空间的原子性质，以及偶因、这原子和偶因的不经久性，看来反映了印度的影响。吠婆师迦③ 和经量部④ 这两个佛教教派、正理⑥ 和吠世师迦⑥ 这两个婆罗门教派，还有耆那教⑦，到五世纪都推断出原子的理论，这理论显而易见是与希腊人无关的，在这种理论里，提出了物质、时间和空间的

---

① 拉齐的原子论及其关于五大永恒的本原的概念，都显示出与正理论派的学说惊人的相似。见拉德哈克利斯南：《东西方哲学史》卷一，227—228 页。参看下文。

② 见法赫里：《伊斯兰偶因论》，37—38 页、71—72 页。

③ 此派承认精神和物质的存在，认为世界万物由独立常存的原素构成，原素间的分离聚合化成不同之物。——译者注

④ 以《阿含经》为量(准则)建立自己的学说，认为人体内部有叫做"一味蕴"的"细意识"，以它为根本长出"根边蕴"，即通常所谓的五蕴，由此构成现实的"有情"。此"一味蕴"由受、想、行、识四蕴组成，通过"实我"(即灵魂)而轮回流转。——译者注

⑤ 与胜论渊源虽异，但经综合却互相依傍，只是胜论注重原在极微之宇宙学说，正理则注重知识之真义与辩论方术。其经典为《正理经》，相传为阿义波达（足目）乔达摩所作。——译者注

⑥ 即胜论，婆罗门人所认为的正宗六论之一。此派传为羯那陀于公元二世纪所创，执积聚说，认为地水火风是四大极微，极微既不可分，几为无量度之虚，但积聚多微遂为有量度之物，幻成形形色色之世间。——译者注

⑦ 前六至前五世纪与佛教同时兴起的一种宗教，流传于南亚次大陆。"耆那"原意为"胜利者"、"完成修行的人"，是创教者筏马大摩那的称号，基本教义为业报轮回、灵魂解脱、非暴力和苦行主义等。分宇宙万物为命和非命两种，在判断理论上提出"或然论"的七支论法。——译者注

原子特性，强调了由它们的结构产生的宇宙的不经久的性质。① 在穆斯林神学家习惯上，偶因被承认为独特的一类实体，简明地下定义为伴随原子产生之物。正如艾什阿里派的偶因一样，这些偶因凭它们本身的资格，是没有持久的能力的。②

可以注意到伊斯兰和印度的原子论之间以及它们的内涵之间还有许多类似点。这两种理论所共有的最重大的特征，或许是证明存在的短暂性及其十分重要的玄奥的偶然性，它在伊斯兰和印度思想中都是根深蒂固的。

关于阿拉伯人了解印度思想，还有其它一些例子。穆斯林作家把认为先知资格或者先知受上帝委托都是完全不必要的这一观点，归于通常被称为帕拉希玛(即婆罗门)的一个印度教派，因此神学论文一般拨出相当多的篇幅去论证先知资格，反对这些婆罗门，反对那些论证由于独立无助的理由，我们完全可以无需启示的唯理论者。

阿拉伯典籍中还提到另一个神秘的印度教派——看来在穆斯林中间有一些拥护者的苏马尼亚教派。关于这一教派我们知之甚少，但具有深远意义的是，与希腊怀疑论者并非十分相似的阿拉伯
35 神学家，把苏马尼亚教派引证为不可知论或认为任何超越感觉的知识都是不可能的那种怀疑主义认识论的倡导者。③

波斯对伊斯兰哲学思想的影响是同样有限的，它主要是一些伦理道德或格言性的口头传说。我们把娴熟地将“卡里来和迪姆乃”这本寓言集从帕赫莱维语译成阿拉伯语，归于最早的阿拉伯语翻译家之一的波斯人伊本·穆噶法厄。该书原著是用梵语写成的，是印度哲人比德萨的作品。这部译作在阿拉伯散文史上，同样

---

① 黑斯廷斯：《宗教和伦理学百科全书》(印度) 原子理论条目，卷二，200 页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，102—103 页；拉德哈克利斯南：《东西方哲学史》卷一，143—144 页、224—229 页；参见法赫里：《伊斯兰偶因论》，26—27 页、34—35 页。

② 参见巴格达迪：《教义学》，56—57 页；巴吉拉尼：《导言》，18—19 页。详见下述。

③ 比鲁尼：《印度史》，10—11 页；《书目大全》，498 页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，107、110 页。

在道德规劝方面，一直占有突出的地位。大量的格言性文学——其大部分被认为是诸如阿努施尔旺、布祖尔朱姆赫尔(武祖尔格米赫尔)或基斯塔(科斯罗伊斯)等哲人所作——以某种方法，在某个时间，从波斯源泉中渭滴细流而来。可能是十世纪的波斯作家或写作者认为有必要编造道德的或宗教的格言集，以使波斯民族主义论点具体化，认为古波斯人和希腊人或阿拉伯人在智慧方面是并驾齐驱的。迄今尚存的一本重要的格言集被认为是波斯哲学家米斯卡威赫(1030年卒)所作，从帕赫莱维语翻译的这部作品的书名是《箴言拾零》，它由史前伊朗国王乌沙罕(胡桑)对他儿子的一些告诫语组成。诸如阿努施尔旺、罗格曼、赫尔马斯、第欧根尼①等等著名的波斯、阿拉伯和希腊哲人的道德警句都由米斯卡威赫收入其格言集中。②

另外的一些伦理道德的论文，是由原籍波斯的作者所写，其中并非最不重要的是伊本·穆噶法厄的《论道德》，它涉及诸如人对待同事或上级所应采取的方法、美德的性质等等这样的内容。它的文风绚丽浮饰，波斯人伊本·穆噶法厄采取这样的风格显然是力求与阿拉伯的文体家相媲美。③

在这纯理论的领域，波斯人的影响几乎不容他人涉足地集中在摩尼教二元论的宗教和哲学精神上④，这种二元论看来在阿拉伯作者中间相当流行。某些反对持异端者(波斯名字为津迪格)的
36 最激烈的论战是针对摩尼教的。⑤ 这些论战本身表明摩尼教在伊斯兰教内的广泛传播，它不仅在哲学和神学著作或辩论中，而且在

---

① 第欧根尼(公元前240—前152)，希腊斯多葛派哲学家。在塔索的芝诺之后，成为雅典斯多葛派首领，公元前155年出使罗马。——译者注

② 见《箴言拾零》，巴达维编。参见亨宁："阿拉伯版本中波斯才智的贡献"，《德国东方学会按时间顺序论文集》卷106，第一分卷(1956)，73—77页；《伊斯兰文化》，卷35，第四分卷(1961)，239—243页。

③ 伊斯坦布尔博物馆手稿。努洛斯马尼亚，2392。

④ 见《书目大全》中对摩尼及其观点的论述，该书470—478页。

⑤ 长长一系列津迪格的名单中包括诸如穆噶法厄、诗人巴夏尔、帕尔麦基家族成员这些众所周知的人物，甚至包括倭马亚哈里发麦尔旺二世(744—750在位)，见《书目大全》486—487页。

纯文学作品中都有反响。试图对我们在伊斯兰教内智力生活的几乎所有交叉点上所遇到的这种思潮进行历史的考察，可能是空洞乏味的。职业的哲学家本身逃脱不了它的影响，大部分关于作为真主属性的单一性问题的讨论都是用摩尼教的异端作为一种背景写成的。

虽然伊斯兰思想中，波斯玄学的成分显而易见是相当轻微的，但应记住波斯人对伊斯兰哲学思想的主流所作的贡献来自新一代的波斯思想家和哲学家。他们由于吸收了希腊的思想和他们能够发现的某些古波斯文化的残余，因而在伊斯兰思想史上留下了不可磨灭的痕迹。事实上，他们是如此卓越，以致于在公元 750 年以后，几乎所有的伊斯兰教主要名人都是波斯出身的：最伟大的语法学家希伯威赫（约 793 年卒）、最伟大的哲学家伊本·西那（1037年卒），最伟大的医生拉齐，以及最伟大的神学家加扎利（1111年卒）。在阿拔斯人于公元 750 年执政以后，波斯人与阿拉伯人进入了如此积极的竞争和比赛，他们的文化语言和他们的宗教则要归功于阿拉伯人。但种族的忠诚，与波斯人和阿拉伯人共同具有的、他们中大多数人的智力兴趣和事业所从属的、更为压倒一切的宗教的虔诚相比，简直无足轻重，这是对当时文化气候的一种衡量标准。

37

第二章　早期政治的和宗教的紧张关系

一、宗教—政治的派别

随着九世纪希腊哲学著作的介绍和传播，出现了希腊哲学对伊斯兰思想的巨大冲击。在那时期之前，穆斯林主要忙于处理他们面临的种种紧迫的政治和军事问题；除了常常为政治目的服务的诗歌外，他们的文化兴趣多少是有限的。可是，伊斯兰政治和宗教之间密切的相互关系、法律和信仰的正常状况，当第一条政治裂缝打破了早期宗教统一体的外壳时，几乎从一开始就立即产生错综复杂的宗教—政治论战。

尽管伊斯兰宗教信仰对哲学的发展只具有间接的关系，我们仍应至少瞥一眼给其中某些基本概念下定义的最初尝试。宗教的概念常常化为支持相互冲突的政治立场的过程，从而在伊斯兰神学随后的发展中具有决定性的意义。

第一次严重政治分裂产生自一场为争夺穆斯林社团领导地位的斗争，两个有能力争夺哈里发职位的竞争者是：穆罕默德的女婿、第四任哈里发阿里和大马士革的统治者、倭马亚王朝的奠基者穆阿威叶。根据口头流传的说法，就在阿里即将夺取 657 年在绥芬
38 进行的一场决战的胜利果实时，穆阿威叶诱骗他停战并同意仲裁，此仲裁最后导致阿里的垮台。[①] 结果，他的部分部队哗变，据说因为他同意仲裁，这对他索取哈里发职位的合法要求产生怀疑。是否还有其它因素在起作用，这是我们在此毋须关注的。重要的一点是，这些后来被称为哈瓦利吉派或脱离主义者的哗变者在伊斯兰史上第一次提出了政治权力的基础和范围的问题；他们甚至走到

① 迈斯欧迪：《黄金草原》卷六，391—392 页；泰伯里：《历代先知和帝王史》卷一，340—360；希提：《阿拉伯通史》，181—182 页。

了完全否定哈里发职位的必要性、提倡诛戮暴君那么远的程度。①可是，他们怂恿无政府主义和政治暗杀，这与将他们与其它地方的革命团体相区别的正统观点（或虔敬行为）的性质和范围的刻板观点有密切关系。根据哈瓦利吉派所说，犯大罪（Kabīrah）的——不管是政治的还是其它方面的——穆斯林，就不再是穆斯林，如果他是哈里发，可以把他作为异教徒而合法地废黜他或杀死他。②从这一点出发，可以说正统观点不仅是政治权力的，而且也是穆斯林社团成员的自然基础。

这种极端主义的立场由于诸如十叶派、穆尔吉阿派等其他穆斯林派别而不能不受到挑战地继续下去。十叶派保证绝对支持阿里，穆尔吉阿派向哈瓦利吉派关于信仰（imān）的墨守成规的观念提出了挑战。鉴于哈瓦利吉派倾向于把信仰与表面上遵奉神圣律法等同起来，穆尔吉阿派认为信仰就是"认识真主、服从真主、热爱真主"，极力主张虔诚的行为（或善行）并不是真正信仰的象征。③虔诚的穆斯林根据他们的诚意或挚爱，而不是他们对真主的认识或服从，将进入天堂。不过，一位心中"服从真主、热爱真主"是根深蒂固的人，不会犯罪，这不会削弱他的信仰或造成他失去他在天堂内恰当的场所。④最终的裁决无论如何将由真主作出，政治权力
39 将不会在神学领域内受到询问，因为它仅仅属于真主，由真主测定统治者信仰的真实性，就象对待所有的穆斯林一模一样。⑤

对于哈里发合格性这个严峻的问题，穆尔吉阿派与哈瓦里吉派在一个重要的一点上是一致的：任何被整个社团认为有条件担任那个职位的虔诚的穆斯林，不管它是否出身于先知的部落古莱氏族，甚至不管他是否属于象保守主义者所规定的那样的阿拉伯血统，都可以担任哈里发职位。⑥

---

① 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，92—93页。
② 同上，91页。参见巴格达迪：《诸派分歧》，62页。
③ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，104页；巴格达迪：《诸派分歧》，191—192页。
④ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，104页。
⑤ 戈德齐埃尔：《伊斯兰教教义和教法》，68页。
⑥ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，106页；参见86页；巴格达迪：《诸派分歧》，190页。

穆尔吉阿派其它一些极端自由的观点，包括声称口头上承认最异端的信仰(诸如三神论)并不必然承担叛教的责任，犯大罪并不冲淡死时表示信仰真主单一性的穆斯林的信仰或危及其灵魂的拯救。根据他们的说法，信仰真主单一性是拯救灵魂的唯一的先决条件。[1] 这些主张据说是该派的一些最主要的神学家所提出的。

在穆罕默德逝世不久破坏了伊斯兰教统一的这个动荡时期内形成的第三个主要的宗教—政治派别是十叶派。它是从伊斯兰教主体上分裂而出的最重要的派别。和上述的两个派别一样，十叶派是从当时的政治斗争，以及寻找一个回答哈瓦利吉派如此戏剧般地引起的政治权力问题的适当答案所作的尝试中脱颖而出的。哈瓦利吉派据说由于对及时选出的哈里发所拥有的公认的符合典章的特权抱有忌意，因而揭竿而起反对第四位哈里发，穆尔吉阿派对盲信狂热表示温和的抗议，但将一切答案留给真主去作出，而十叶派则简直发誓绝对无条件地支持阿里这位要求继承哈里发职位的唯一合法的提出者。[2] 为了力图给他们要求实现阿里的合法权益的主张提供实质内容，十叶派常常诉诸法理上的，而不是事实上的论据，并将他们的大部分要求放在关于哈里发(他们称为伊玛目，即首脑或大师) 先前的或理想化的概念以及他的职责之上。他们争辩道，穆罕默德的继任人只能在他的后裔(所谓先知家族)中选出，这伊玛目不仅是穆罕默德唯一合法的继任人，而且也是神圣教法的唯一有权威的解释者。

40 和没有从政治的无政府状态的境界中退缩的哈瓦利吉派不一样，十叶派主张最严格的神权政治和专制主义类型的君主政体。他们强调，哈里发或伊玛目不是通过作为前三位哈里发的推举中已经成为符合典章的虚构的基础的那种公众选举产生，而是与此相反，应由真主指定。先知被指定后是充任真主的代言人。[3] 既然伊

---

① 《教派与信条》，104、107 页；《诸派分歧》，195 页；戈德齐埃尔：《伊斯兰教教义和教法》，180—181 页。

② 《伊斯兰教教义和教法》，165—166 页；《教派与信条》，108—109 页。

③ 《教派与信条》，108—109 页。

玛目的主要特性是无过无失('ismah)，那么违背神圣教法或真主戒律的指控决不能落到他的头上，这种指控也不会象哈瓦利吉派所做的那样，被用作一种废黜他的借口；这样做将会既危害整个社团的政治统一体，又破坏神圣教法的纯正。① 再者，由于他作为真主在尘世上的代理人和穆斯林社团的一贯正确的教师或最高的教皇这种职能的重要性，他的职位既不能被取消，也不能将保证这一职位的那种继位者的序列打破。在没有"看得见的"伊玛目时，就只能设想他暂时"隐遁"(ghaibah)，穆斯林社团必须在某种临时的基础上尽可能好地处理伊玛目的事务，直到他在末日最终归来(raj'ah)。②

阿里最早的支持者虽然力求为他们正统王权主义符合典章的要求在《古兰经》或圣训中找到文字上的依据，但他们主要从先前的思索领域中引出他们神学的论据，这是一清二楚的。他们如此热衷于无过无失的伊玛目这一概念，以此他们毫不迟疑地开始授予他以神的或半神的种种特性。从犹太教皈依的阿卜杜拉·本·萨巴是最早的十叶派之一，据说他认为阿里是永生的，他在末日将回来"继承天地"。③ 十叶主义的其他提倡者在原则上接受永生的伊玛目这个概念的同时，保留他们自己的众伊玛目这一殊荣。伊斯马仪勒派甚至认为贾厄法尔那卒于 760 年的长子伊斯马仪勒是最后的伊玛目，声称他处在暂时地隐遁之中，而十二伊玛目派则把第十二位伊玛目穆罕默德·本·哈桑 (878 年卒) 看作麦赫迪，即
41 领路人，他在末日将再现，以使"大地上充满正义，而它过去则是遍布不义"。④

哈瓦利吉派提出并因此传给后起的神学家的另一个主要的争端是信仰或信念(īmān)的性质。对于这个争端，十叶派的立场显

① 瑙卜赫提：《十叶派诸派别》，16 页、91 页。
② 同上，91 页。《教派与信条》，122、131 页；《伊斯兰教教义和教法》，165 页；希利：《论十叶派神学的原则》，62—63 页。
③ 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，15 页；瑙卜赫提：《十叶派诸派别》，18—20 页。
④ 瑙卜赫提：《十叶派诸派别》，18—20 页；希利：《论十叶派神学的原则》，440—441 页。

示出对伊斯兰思想史学家来说是相当重要的某种革命的面貌。例如，鉴于哈瓦利吉派公然宣称“真主的书”是呼吁解决种种宗教—政治争论的终极法院，十叶派声明伊玛目是伊斯兰教最高的神学和法律权威，公认他是宗教教育（ta'līm）的源泉；这样，传教师（Ta'līmīs）这个名字有时应用于极端的十叶派，尤其是伊马仪勒派。

此外，既然在整个伊斯兰史上，十叶派被迫处于他们的政治抱负一再受挫的令人耿耿于怀的少数派的地位，那么他们在智力上将对抗宗教—政治实际存在的事实，并在抽象意义的领域内追求一种他们在逆境中能求助于它的精神上的天堂，这是十分自然的。这种倾向或许不仅是那种在整个伊斯兰史中激发许多十叶派领导人的热情和以十叶派思想和态度为代表的神秘主义的革命精神的原因，而且也是他们与伊斯兰教理性主义神学家最主要的学派，即穆尔太齐赖派相交往的原因。① 他们即使到今天仍承认有资格的法理学家在法理学事务中独立判断（ijtihād）的正当性，他们愿意毫不迟疑地吸收希腊哲学。可是，足够自相矛盾的是，某些主要的拟人说的形式被十叶派大师们可能作为跨越神和人之间深渊的手段所接受，② 而这种深渊正是他们关于伊玛目的学说所要求的。十叶派极端主义强调信仰的宗教礼仪方面，诸如举止谈吐的净化，这可能是将他们与正统的伊斯兰教的主体相区别的一种方法。虽然在外界的观察中可以考虑到环境的允许性（taqiyah③），但我们认为伊斯兰教十叶派和逊尼派之间的根本区别，可能要在十叶派对于他们不可分割的同一性的自觉而审慎的主张中去寻
42 找。从这种主张导出的怀疑主义，当它普遍被接受地被表达为十叶派准则“凡与社团的[实践]背道而驰的，均是正确的标志”时，常

① 《伊斯兰教教义和教法》，188—189页。

② 《伊斯兰学派言论集》，15—16页；《教派与信条》，14页、143—144页。

③ 伊斯兰教专用语，音译为“塔基亚”，为《古兰经》确认的一项“内心保留”原则，指为躲避宗教迫害而隐瞒内心信仰，放弃履行仪式并否认真实身份。遵循哈奈斐教法学派的逊尼派、哈瓦利吉派以及十叶派教徒，均在不同程度上奉行这一原则。十叶派并将“塔基亚”定为基本教义之一。——译者注

常到达不相称的程度。

二、伊斯兰经院哲学(凯拉姆)的出现

对于我们的论题来说，比上面讨论的宗教—政治派别重要得多的是更为严格意义上的神学方面的分道扬镳，它使伊斯兰教的队伍从最早的时代起就开始分裂，然后随着八、九两个世纪希腊哲学的引进显然愈来愈猛烈了。早期的法理学家(fuqahā')和圣训学家(Muhaddithūn)，尽管他们公开承认的拘泥于字面意义的倾向，总的说来并非不能察觉神圣的经文和他们不可避免地提出注释和圆说这些问题之间的显而易见的逻辑上自相矛盾之处。可是，看来只是当逐字逐句的注释或语言的分析过于细微而危如累卵时，神学学派才开始形成，各种相互冲突的神学观点的倡导者开始投身于关于教义的辩论之中。政治的因素，犹太教和基督教的影响，以及希腊的哲学思想，似乎是为促进这一过程起作用的主要力量。

许多古代典籍认为，最早的神学论战以其为转移的第一个抽象的问题是自由意志和前定(qadar)的问题。讨论这一命题的最早神学家有迈厄拜德·朱哈尼(699年卒)、盖伦·迪马士基(卒于743年以前)、瓦希勒·本·阿塔(748年卒)、约拿·阿斯瓦里，以及阿姆尔·本·奥贝德(762年卒)①，其他神学家，例如处于后来许多神学发展的中心的著名的哈桑·巴士里(728年卒)，为了带有绝对性质的宿命论的末世学，倾向于进一步证实圣训对自由意志的否定。可是某些古代典籍仍认为他相信自由的意志。②

自由意志的提议者(Qadarīs③)的神学主张，如果没有人们认为它所包括的政治上的言外之意，它可能不会引起如此多的关心。

---

① 《教派与信条》，17页；瓦特：《早期伊斯兰教中的自由意志和宿命论》，40—41页。

② 《教派与信条》，32页；伊本·古泰班：《知识书》，285页；瓦特：《早期伊斯兰教中的自由意志和宿命论》，54—55页。

③ 阿拉伯语的译音，意为"反宿命论者"。——译者注

迈厄拜德和盖伦显而易见地由于他们的自由意志概念所引起的对哈里发权力的挑战和对政治秩序稳定性的威胁，而分别被倭马亚王朝哈里发阿卜杜·马立克(685—705在位)和希沙姆(724—
43 743在位)命令处以死刑。当然，相信自由意志意味着哈里发不再能摆脱他们以自己是真主不可抗拒的天命的结果为借口所作的不义行为的责任。① 虽然穆阿威叶二世和叶齐德二世这两位倭马亚哈里发据说倾向自由的（或反宿命论的）观点，② 但是反宿命论运动在倭马亚王朝期间从未十分流行。

正统派对自由意志提倡者的责难由于断言希腊人或基督教徒思想是这种概念的后盾而愈加强烈。根据夏赫拉斯塔尼所说，七世纪后一段时期内对"信仰的基本原则"(usūl) ③ 的早期神学辩论被起源于"(希腊)哲学家的书籍"④ 的辩证成分所污染，对希腊影响的相似指责不断地被正统派著述家用以对准那些他们认为是持异端者的人们。

此外，基督教的影响看来在大马士革的早期是起作用的，在那里穆斯林和基督教神学家之间的交往，正如由一本迄今尚存的大意是概述一名基督教徒和一个撒拉逊人之间关于自由意志及其有关问题的讨论的小册子所证实的那样，可以推定为习以为常的。此书被认为是东方教会的最后一位神学家、大马士革圣约翰(约748年卒)的门徒、哈兰主教、狄奥多莱⑤ 派的艾布·古拉(826年卒)所写。⑥ 同样记录发起这整个关于自由意志讨论的潮流的迈厄拜

① 伊本·古泰班：《知识书》，301页；泰伯里：《历代先知和帝王史》卷二，1733页；瓦特：《早期伊斯兰教中的自由意志和宿命论》，40—41页；布朗：《波斯文学史》卷一，282—283页；夏赫拉斯塔尼：《教派和信条》，105页。

② 布朗：《波斯文学史》，283页；希利：《论十叶派神学的原则》，245页。

③ 音译为"乌苏尔"，意为"根"，指伊斯兰教的基础或根基，即《古兰经》、圣训，佥议和类比，合称"四项原则"。是用于伊斯兰教教法、民法、礼仪和宗教的一个专用词。——译者注

④ 《教派和信条》，17页。

⑤ 狄奥多莱(约393—466)，古代基督教神学家、教会史家。他支持基督"二性二位论"，抨击基督"二性一位论"和"一性论"，被视为异端。著有《教会史》一书。——译者注

⑥ 米涅：《希腊先哲研究论文集》卷九四，1589—1590页；阿纳瓦蒂、加德特合著：《伊斯兰神学导言》，201—202、236—237页。

德与一位来自伊拉克的叫做韶桑的基督教徒之间的谈话报道是后者所写的。①

进入思辨神学领域的这些早期冒险行动，自然要求穆斯林于八世纪结束之前从希腊人那儿借用来的辩证法的更为锐利的工具。所以，关于自由意志的这些早期讨论，几乎没有什么为人所
44 知。它不可能以任何完整性，按原样恢复那个时期的神学状况，尤其是因为我们关于反宿命论运动的资料大多数是从后来的怀有敌意的作家处获得，然而在此运动转为由第一个主要的神学学派，即穆尔太齐赖派具体体现之前，不能设想它已达到了高级精神的程度。穆尔太齐赖派最主要的大师们在九世纪内处于全盛时期，它的事业得到伟大的阿拔斯哈里发麦蒙如此热情的支持。

根据口头流传的说法，穆尔太齐赖派的奠基人是哈桑·巴士里原先的学生瓦希勒·本·阿塔(748年卒)，他是伊斯兰法理学、禁欲主义和神学教义史上的一个中心人物。他和他的老师的分歧据说集中围绕着哈瓦利吉派如此鲜明地提出的那个争论不休的问题：犯了大罪(kabīrah)的穆斯林是否还能恰当地被当作一个穆斯林。哈瓦利吉派以毫不调和的否定的措词回答了这一问题，穆尔吉阿派采取宽容的态度，观点不明朗，现在瓦希勒以新的然而微妙的方式回答了这一问题。他极力主张，犯大罪者一定是处在介于背弃信仰(kufr)和信仰(īmān)之间的一种中间的地位。瓦希勒看来据理力争，这种犯罪者确实是其语义学上所公认的那样，不多不少是一个严重的犯罪者(fāsiq)。②

这种解答最为重要的是，它清楚地认识到不信真主、犯罪者和信仰真主者这三个不同概念之间的本质区别，这种区别在神学辩论最激烈的时候趋向于完全被混淆了。尽管不是非常独创性的或令人吃惊的，瓦希勒的观点强调神学上抱偏见的人在这种智力的绷索上要保持平衡所面临的困难。瓦希勒及其追随者在这点上所

① 伊本·哈加尔·阿斯卡拉尼：《修养之修养》卷十，225—226页；温辛克：《伊斯兰教教义》，53页；布朗：《波斯文学史》，280—281页。

② 哈亚特：《胜利之书》，118—119页；夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，17—18页。

显示的温和，由他们，甚至他们之间的那些公开宣称信奉十叶派的人，对有关那些不义的或邪恶的哈里发的决定性的政治问题以及穆罕默德合法的继承人的问题所采取的立场最好地阐明。瓦希勒据说以证据不足为由不作判断。①

瓦希勒关于最后构成穆尔太齐赖派学说的其它主要问题的观
45 点很少被人知晓。可是，指明穆尔太齐赖派和瓦希勒的一个同时代人、竞争的贾赫姆派奠基人贾赫姆·本·萨夫旺（745年卒）之间早期的、意义深长的交往是重要的。贾赫姆派提倡真主拥有无限权力，因而所有的人的行为均完全由真主决定这种绝对的教义。其他神学家一定被假定为同意这种观点，它稍作修改后就是正统派的信仰，其倡导者并不根据名字来识别，一般被归作哲卜里派（宿命论者）。② 在贾赫姆和瓦希勒的一个使者之间的一场论战由一位后来的权威作了报道，③ 这两派之间的辩论的回声响彻古时的生动记载下来的那些论文之中。可是，引人注目的一点是，在诸如《古兰经》是受造之物等一些基本的命题上，贾赫姆和穆尔太齐赖派是完全一致的——这是一种表面上使穆尔太齐赖派的某些对手和其他一些人都把他看作是他们中的一分子的情况。④ 贾赫姆看来也主张真主的属性是与他的本质同一的这个观点，此观点是穆尔太齐赖派学说的又一个柱石，是了解他们自称是真主单一性（Muwahhidūn，这一词贾赫姆及其追随者也使用）的唯一真正证明者的钥匙。⑤

可是，贾赫姆除了否认自由意志外，坚持天堂和地狱连同它们

---

① 《胜利之书》，73—74页。

② 哲卜里(Jabr)原意为"强制的"，哲卜里派主张人的一生行为，全由真主前定，因此 Jabrites 可意译为"宿命论者"。与该派对立的盖德里派 (Qadarīs) 一词来源于 Qadar (命运、宿命)，却是反宿命论者。所以这两派均未按其名字来识别。——译者注

③ 伊本·穆尔泰达：《天命论》，19页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，附录。

④ 哈亚特：《胜利之书》，92页。

⑤ 同上，92页；艾什阿里：《教义学解释》，45页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，附录，瓦特：《早期伊斯兰教中的自由意志和宿命论》，103页。

的居住者必将最终毁灭这一信念，① 这是一种与穆尔太齐赖派关于永久奖惩以及随之而来的天堂和地狱永存的概念完全不同的观点。穆尔太齐赖派的观念将在适当的场合进行讨论。在发展这种离奇的观点时，贾赫姆似乎已经受这种愿望所鼓舞：将纯粹的文字结构置于把真主说成是“第一的和最后的”(《古兰经》57:3)，或把万物在末日的不经久性说成“除了他的本性”(《古兰经》55:27)以外的《古兰经》里的那些韵文之上。不过有意义的是，贾赫姆和瓦希勒这两位系统神学最早的两个学派的奠基人，尽管他们之间存在分歧，都粗略地涉及那些早在八世纪初就造成穆斯林社团分裂的同一类神学问题。

虽然完全追踪从瓦希勒时代起的穆尔太齐赖运动的发展是不
46 可能的，因为其早期大师的大部分著作已经失逸，但我们能重新描述出穆尔太齐赖派在它鼎盛期间——九世纪上半叶的学说，这是足够幸存的。

几乎所有的典籍都认为，穆尔太齐赖派的思索集中环绕着真主的正义性和单一性这两个决定性的概念，他们声称是这些概念的唯一的、真正的倡导者。虽然他们曾辩论过其它一些命题，但值得注意的是，许多（命题）逻辑上可以化为正义性和单一性这两个基本的思想。因此，根据九世纪末穆尔太齐赖派主要大师所说，五条基本的原则构成了穆尔太齐赖派严谨的纲领：正义性和单一性、真主威胁和允诺的必然性、居间的地位、责令行善以及禁令为恶。② 这五条中的后三条将显示出它逻辑上来自穆尔太齐赖派关于真主无所不在的正义性的学说。毫无疑问，他们对维护这种正义性的关注，导致穆尔太齐赖派大师们去理性上解决由《古兰经》关于真主无限统治权的教义所引起的种种问题，并被卷入那些与他们关于自由意志的主张有关的种种伦理—神学的辩论。

虽然《古兰经》断然地肯定真主的正义，并同样断然地否定他的不义或邪恶，但是与诸如真主的正确引导或使人迷误(《古兰经》

① 哈亚特：《胜利之书》，18页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，542页。
② 哈亚特：《胜利之书》，93页。

7:178、32:13、3:154、18:16、24:21 等)、"心的封闭"(2:5—6 6:125、16:95、61:5 等)、指定的期限(ajal)(6:2、7:32 等)、人的生计(rizq)的供给、天数之书(69:17、27),尤其是地狱的令人望而生畏的画面等概念有关的许多《古兰经》经文,描绘和展示真主的无限和专断的能力的令人眼花缭乱的景象,它给宇宙中除真主外的其它任何力量几乎没留下什么余地。

此外,真主的不可抗拒的敕令的概念,正如《古兰经》和穆罕默德"圣训"中所陈述的(圣训中关于神学的宿命论涂上了一层更为阴暗的色彩),使真主的正义或人的责任失去了任何一点积极的意义。① 在贾赫姆·本·萨夫旺及其追随者的彻头彻尾宿命论中达到顶点的早期圣训学者的观点,仅仅进一步确定圣训中所内含的观点:人对决定自己的行为、在形成任何真正的观念方面是无能为力的。确实,贾赫姆争辩道,一个人的生活是完全前定的,以
47 致于我们只能把他的行为象征性地归之于他,这与我们归"结果于树、流水于溪、旋律于声、日出或日落于日、植物开花与生长于土"的方法一模一样。真主创造有生命存在物和无生命存在物这两者的活动,人与其它被造物一样,既没有力量、意志,也没有选择的余地。②

穆尔太齐赖派的反应如此强烈,这种反应使他们力图证明真主的正义,这显然是反对他们与之积极接触的贾赫姆派的宿命论的。早期穆斯林神学家在否定真主可能会是不义的方面自然是没有异议的。③ 但是将真主的正义和世界上邪恶的显眼现实这两者进行圆说的问题,看来并不使他们特别烦恼。确切地说,它就是瓦希勒时代以来成为穆尔太齐赖派及其对手们尽力解决的严重争端的那个问题。

---

① 温辛克:《伊斯兰教教义》,56—57 页。

② 夏赫拉斯塔尼:《教派与信条》,59—60 页;巴格达迪:《教义学》,134 页;瓦特:《早期伊斯兰教中的自由意志和宿命论》,96—97 页。

③ 足以自相矛盾的是,穆尔太齐赖派的部分人据说不同意这种观点;见哈亚特:《胜利之书》,22 页。与哈亚特同时代的萨利希有时被置于穆尔吉阿派内,有时被当作穆尔太齐赖派,他似乎是这一观点的主要倡导者;见艾什阿里:《伊斯兰学派言论集》,309—310 页;伊本·穆尔泰克:《天命论》,40 页。

穆尔太齐赖派从一开始就留出的事情，是他们对可能称之为真主方法的合理性这件事进行革命的证明。这件事他们力图从智力上使之具体化，而又不必然否定《古兰经》的权威。在这点上具有特别意义的是他们的论点：善与恶不是象圣训学家和后来的艾什阿里派所认为的那样，其合法性来源于真主的敕令的因袭的或专断的概念，而是可以通过独立的理性建立起来的理性范畴。① 从作为主要前提的这一点出发，穆尔太齐赖派接着争辩道，真主就其可能有损于他的正义或智慧的方面，不会命令与理性相反的事情或进行完全漠视他的被造物福利的行为。② 与圣训学家不同，这些伦理学理性主义者们不能使他们自己安于仅仅因为他是真主，就可以完全违背一切正义和公正的戒律而行动、折磨无辜者、要求实现不可能的事情这样一位全能的真主的概念。③

48 一个有关的论题是相信人有能力在世界上自由行动。为证实这个论点，以艾布·胡宰伊勒(841年卒?)为首的一些穆尔太齐赖派大师们提出了起源(tawallud)的概念，或行为者的行动及其实迹之间的因果关系。据艾什阿里所说，艾布·胡宰伊勒及其追随者们认为，由人"起源"的行动可以分成那些他知道方式(kaifiya)的行动和那些他不知其方式的行动。④ 前者如箭的飞行或由两个固体物体的撞击所产生的声音。后者如愉快、饥饿、认识、气味等等。他争辩道，人完全可以被说成是那种他知道其方式的行动的创造者，但那些他不能观察或细阅的行动则一定是归于真主。在这一点上，他仿佛是从比什尔·本·穆厄泰米尔(825年卒)的学说出发的。比什尔是与之匹敌的巴格达学派的领袖，他开创了"起

① 巴格达迪：《教义学》，26—27页；夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，31页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，356页。

② 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，31—32页；巴格达迪：《教义学》，150—151页。

③ 法赫里：《伊斯兰偶因论》，68—69页；巴格达迪：《教义学》150—151页。

④ 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，402—403页；法赫里："穆尔太齐赖派自由意志论的某些自相矛盾的内涵"，《穆斯林世界》卷六三(1953)，98—108页，作者在写上一段时已吸收了该文的内容，

源”（tawallud）这个决定性的学说①，认为“凡从我们的实迹所‘起源’的，均是我们所为的”②，不论我们是否能够细阅它。艾布·胡宰伊勒作出这种微妙的区别的动机虽不清楚，但很可能他由此力图避开反穆尔太齐赖派的辩论者针对他们的人“作为其实迹的创造者”的概念而发动的一种攻击。根据被夏赫拉斯塔尼称为“正统派”的反穆尔太齐赖派所说，创造的概念内含认识创造“在每个方面”对创造者这一角色的作用，所以它不是那只有“一般地”知道自己行动的效果的人的属性。③ 比什尔和艾布·胡宰伊勒除了这较小的意见分歧外，他们在对精神上的自由方面具有任何坚定的信念是极为重要的那两点上完全一致。首先，那是在有意志和选择能力的人行使主动性的一定自由这个内在的领域内。④ 第二，那个
49 人在大自然的外部范围内，由通过自己诸如行动的意志所造成（或产生），能够完成一定的实迹，这样，在作为原因的意志和作为结果的事件之间的因果关系的概念不言而喻地可被预料，它是所取得的前后一致的某种手段。

可能会产生严重的幻觉，想象穆尔太齐赖派通常赞成这两大基本的主张，同样可能想象他们似乎构成对精神上的自由任何有效的信念的不能降低的最低限度。的确，穆尔太齐赖派总的说来

① 正如夏赫拉斯塔尼在《教派与信条》44页中所叙述的，他恰切地评论道，比什尔从“自然哲学家”那儿接收了自己的学说。参见哈亚特：《胜利之书》，6页和171页。

② 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，401、403页；巴格达迪：《诸派分歧》，143页。

③ 夏赫拉斯塔尼：《勇猛之极限》，68—69页。参见加扎利：《信仰节用》，42页。之所以注意这种高度纯理论的事情，看来是纯粹法律上的考虑，即一个人是否对于由他的行动在死后造成（或产生）的实迹负责。经典的例子是，一个杀了人，但他自己在他的受害者死之前已经死去的射手如何负责的问题。见艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，403页；巴格达迪：《教义学》，137页。

④ 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，403页。艾布·胡宰伊勒将“人对他自身造成或产生的结果”和“他对别的事情造成的结果”这两者区别开来。他认为，前者是后者的原因。他把意志称为人“对他自身造成”的结果之列。大多数穆尔太齐赖派（朱巴伊是值得注意的例外）在承认意志作为行动的“主因基础”的作用的同时，否认“意志具有意志”（149页）或“它是产生的”（414页），这样就避免了“无限回溯”。这里值得注意的是，艾什阿里派对意志本身的自我决定这个实在提出质疑，他们把此归于真主。举他们的学说为例的加扎利认为，这种选择（ikhtiyār）的概念是指善（khayr）的作为，他把此归于真主的力量，见《宗教科学的复兴》卷四，219—220页。

同意认识自由意志这个实在，正如我们所见，它是在意志力的内部世界里人的能动性。但当它进入第二个论题时，他们的学说揭示了歧异的广大范围，它在一定的情况下危及他们整个伦理学的结构，妨碍他们是自由意志真正信仰者的主张。

为解决人的能力和真主力量相对立里所包含的种种难题，奈扎姆（835年或845年卒）等一些有独创性的思想家求助于一种哲学的手段。他在内在的自然本性（tab'）的概念和真主对事物随后在外部显示出来（zuhūr）的种种潜在的（kumūn）特性的最初创造的概念中，看来都力图将这世界上的每一个活动都简接地归于真主，直接地归于从属的自然的力量。①

潜在（kumūn）理论的倡导者似乎是以在丝毫不危及真主在世界上的简接王权的情况下，使真主免除对自然事件的过程中进行连续不断的干涉的繁重任务这一观点来提出这种理论的。可是宿命论的这种改头换面的说法，既不能满足诸如伊本·凯拉姆（869年卒）及其学派等信仰真主全能的人，又不能满足象比什尔
50 和艾布·胡宰伊勒那样提倡在大自然的领域内人有自由行动权利者。因此，穆尔太齐赖派及其对立者同样以极大的辛酸攻击奈扎姆，那是不足为奇的。②

关于自然本性（tab'）作为事物内在能动性的决定性本原的这种概念，奈扎姆看来曾仿效比什尔·本·穆厄泰米尔的老师穆阿麦尔·本·阿巴德③的榜样。将自然本性的这一概念延伸到其逻辑的极限的穆阿麦尔争辩道，物体的存在归之于真主，而偶然事情的存在必须归于物体本身的"行为"。这种行为对于两者都是由自然必然性（tab'an）带来的，在诸如火这样无生命事物的情况下或

① 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，39页；巴格达迪：《诸派分歧》，129页；哈亚特：《胜利之书》，44页。

② 艾布·胡宰伊勒、贾厄法尔·本·哈尔卜、伊斯卡菲和朱巴伊据说都写了对他的驳斥。见《诸派分歧》，115页。关于艾什阿里派，巴格达迪提到艾什阿里、巴吉拉尼和加拉尼西。

③ 奈扎姆、艾布·胡宰伊勒和哈伦哈里发（786—809年在位）的同时代人，见伊本·穆尔泰达：《天命论》，31—32页。

采取由主观意志所控制的方式 (ikhtiyāran①) 时，就象诸如人那样的有生命的存在物的情况一样。② 为证明这一点，他给他的对手举了下面的例子。一个物体可能受所赋予的偶因（例如颜色）的影响，也可能不受影响。在第一种情况下，颜色可以通过自然本性而附属于它，是它的“行为”之一(min fi'lihi)，因为对于某一物是自然的东西不能被说成是另一动因的活动。在第二种情况下，真主可能决定改变此物体的颜色，然而此物体不可能接受那种它不受其影响的颜色。③ 所以，真主不能被说成是产生偶因的，除非是简接地产生，那就是通过自然地产生其自己的偶因的该物体的力量。④

穆阿麦尔在将这种自然本性的概念导致其逻辑的结果方面的动机，显然是希望使真主完全摆脱对世界上的邪恶负有任何责任。⑤ 但是他的对手们毫不勉强地把这种缺乏责任看作是软弱无能的同义词，他们说，它把《古兰经》中真主作为诸如生与死的创造者等称号当作了笑料。⑥

51 关于人的行为这个问题，穆阿麦尔的学说和奈扎姆的学说十分相近。根据穆阿麦尔所说，“人”是“与肉体不同的实质或实体，它有力量、主动性，以及知识，不受运动、静止、发展或空间性的影响，它是不可见的、不可触及的、不可感觉的。”它不受空间、时间条件的影响，它对肉体仅仅行使“管理”(tadbir)的职责。⑦ 艾什阿里对这种叙述作了进一步说明：按照穆阿麦尔的说法，人是一个“不可分割的粒子”或指挥肉体的原子，肉体是他毋须与之接触，贯彻

---

① 阿拉伯语译音，意为“选择”。——译者注

② 《教派与信条》，46 页；《胜利之书》，45 页；《诸派分歧》，137 页；《伊斯兰学派言论集》，548 页。

③ 《伊斯兰学派言论集》，406 页；《胜利之书》，45 页。

④ 这实际上是哈亚特反对伊本·拉旺迪的断言，为穆阿麦尔辩护的论点。见《胜利之书》，45 页。

⑤ 夏赫拉斯塔尼因穆阿麦尔否定“命运，无论是好的还是坏的，均来自真主”这一论点，而称他为“最重要的持异端者”(《教派与信条》，4 页)。

⑥ 《诸派分歧》，137 页；《伊斯兰学派言论集》，548 页；《教派与信条》，46 页。

⑦ 《教派与信条》，47 页；《诸派分歧》，140 页。

意志的工具。[1] 至于人在客观的世界里所能完成的事情，穆阿麦尔象其观点只是在一点上与他关于人的自然本性的概念不同的奈扎姆[2]一样，认为人在意志的内部世界(fi nafsihi)内活动。因此他有知识、意志、憎恨以及表现的能力，但他在外部世界里，根本不能完成任何事情。所以，大自然的世界内无论产生什么，肉体内无论生来就存在什么，例如运动和静止、肤色，以及味觉、热或冷等等，它们都是生来就存在于其内的那肉体通过自然本性的需要的工作。[3]

要看出穆阿麦尔关于自由的观点，能够从关于作为一个"有智力的实体"[4]的人的这种特别的概念中得到什么确实的好处，是困难的。奈扎姆关于人的观点与穆阿麦尔的观点在相当程度上是相似的，可是他能通过那作为与肉体合成一个整体的实体的人的精神的活动，保证人的不完全的单一性。[5] 但是肉体和精神二元论的两种说法都无助于解决穆斯林神学家所面临的伦理上两难推理。

52 穆阿麦尔的榜样由巴格达学派另一位主要的代表人物苏马迈·本·阿什拉斯(828年卒)所仿效。苏马迈从关于人和世界的同样观点出发，被心理活动的两难推理的不可思议的特性搞得莫名其妙，以至于把它作为一个不可解决的问题而完全放弃了，退回到彻底不可知论的立场。与其他的穆尔太齐赖派一样，他竭力证明真主的正义以及随之而来的把责任推给人的必要性。他争辩道，人只是在意志的领域内"活动"[6]，但在此领域之外，他什么也干不

---

① 《伊斯兰学派言论集》，331—332页。

② 即人与肉体相混合的概念。奈扎姆给人下定义为"与肉体相互渗透，并与它整个与整个相混合的精神，不管怎样，肉体是纯粹的疫病[āfah]和压制因素"。(《伊斯兰学派言论集》，331页。)

③ 《伊斯兰学派言论集》，405、332页；《诸派分歧》，140页。

④ 夏赫拉斯塔尼实际上声明，穆阿麦尔是"从认为灵魂是既非在空间内又非在时间内的自我生存的本质的那些'哲学家'处接过来这一点"的。(《教派与信条》，47页)。巴格达迪更恰当地评论道，他将应归于神的特性归之于人了。(《诸派分歧》，140页)。

⑤ 奈迪姆的观点不是完全没有自相矛盾的，因为他把"力量、能力、生命和意志"仅仅归于精神。(《教派与信条》，38页)。

⑥ 《伊斯兰学派言论集》，407页。

了。那么，人的意志活动的结果是谁的责任呢？正如我们所看到的那样，比什尔在一定的条件限制下象艾布·胡宰伊勒一样，将他在外部世界里决定的结果归咎于人。另一方面，穆阿麦尔和奈扎姆将这些结果归于自然本性，奈扎姆至少在自然本性内看到真主的不可见工具。苏马迈的解答如果可以称为解答的话，它和所有这些答案根本不同。对于将"生成的行动"归之于人，他推理道，这会使我们卷入比什尔及其追随者的谬论，导致某种身后不祥结果（诸如另一个人的伤害）的一个人的某种特定行动将不得不归咎于他。其结果，我们只好将能动性归于那个死人。[①] 在另一方面，如果这样的结果是归于真主的话，那么真主将为人的邪恶的实迹承担责任。他争辩道，唯一可供选择的是说，生成的结果根本就没有创造者。[②] 苏马迈一举使真主和人这两者都摆脱了道义上的责任，对伦理学的这个两难推理的合理解决没有前进一步。

不幸的是，我们对苏马迈的学说知之甚少，以致难以决定如何认真地对待他。据伊本·穆尔泰达和巴格达迪两人所说，[③] 许多轶事看来让夏赫拉斯塔尼注意到，苏马迈"将宗教的变化无常和人格的卑鄙可耻结合起来"。[④]

53 穆尔太齐赖派除了设想人是他的实迹的创造者外，还提出了由原子和偶因组成的一个有条件的玄学体系，一般被称为"偶因论"。[⑤] 这一玄学体系的基本原则是，宇宙内的万物（其定义为除真主外的所有东西）是由原子（或不可分割的粒子）和偶因（a'rād）这两个截然不同的要素组成。穆斯林的权威典籍说，这种"原子论的玄学体系"被除奈扎姆以外的所有穆斯林所接受。[⑥] 奈扎姆看来坚

---

① 《教派与信条》，49页。
② 同上，49页；参见《伊斯兰学派言论集》，407页；《诸派分歧》，157页。
③ 伊本·穆尔泰达：《天命论》，36、37页；巴格达迪：《诸派分歧》，158页。
④ 《教派与信条》，49页。
⑤ 见法赫里：《伊斯兰偶因论》，33—34页。
⑥ 巴格达迪：《教义学》，35页；夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，38页；伊本·哈兹姆：《教义、倾向和教派详论》卷五，92页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，308—309页；尼沙布里：《问题书》，2—3页。

持亚里士多德的物质的可分性 (ad infinitum)论点。奈扎姆虽然被看作是原子论玄学体系的主要持异议者，但他决不是唯一不同意的人。瓦希勒的同时代人迪拉尔·本·阿姆尔 (748 年卒)拒绝整个原子(或物质)的概念，他使物体变为一种"偶因的聚集体，它一旦构成，就成为其它偶因的承受者(或基础)"。① 希夏姆·本·哈凯姆 (卒于八世纪末或九世纪初) 及其同时代人阿萨姆，同样对正统的物质和偶因二元论提出质疑，将万物化为物体的一个概念。② 但在阿萨姆的为数有限的追随者圈子之外，看来对偶因这个问题很少有不同意的。③ 奈扎姆本人在否认物质存在的同时，将一切偶因降为运动的这一个偶因。④ 可是在艾什阿里派内部，对这一问题完全赞成到如此绝对的程度，以致于巴格达迪将相信偶因与正统观念等同起来。⑤ 于是，艾什阿里派告诫说，肉体不可能被剥夺积极的或消极的偶因，诸如肤色、嗅觉、生命、知识，或它们的对立面。⑥ 这种观点被大多数穆尔太齐赖派的大师们所接受，但受到萨利赫·吉拜和萨利希的驳斥，他们按照自己关于真主绝对力量
54 的概念，认为真主能创造没有任何偶因的原子。⑦ 朱巴伊的儿子艾布·哈希姆(933年卒)和卡厄比两人都偏袒地赞成这种观点，认为物体可以卸除除颜色和存在 (kaun) 这两个偶因外的一切偶因。⑧

从我们的立场出发，这些偶因中最重要的特性是它们的不经

---

① 《伊斯兰学派言论集》，305、345 页；参见伊本·哈兹姆：《教义、倾向和教派详论》卷五，66 页。

② 《伊斯兰学派言论集》，343 页；《教义、倾向和教派详论》卷五，66 页；《教派与信条》，38 页；《诸派分歧》，114 页。据《伊斯兰学派言论集》345 页所述的一个说法，希沙姆承认除肉体外，还存在着概念(ma'ānī)。

③ 否认偶性的这一学派的著名的代表人物中，我们应提及贾希兹(868 年卒)；见《教派与信条》，53 页。

④ 巴格达迪：《教义学》，46—47 页；《诸派分歧》，114、131 页。

⑤ 《教义学》，36—37页，参见《诸派分歧》，316 页。

⑥ 《教义学》，56 页。

⑦ 《伊斯兰学派言论集》，570 页，以及 307、310 页。《教义学》56—57 页；朱韦尼：《忠告书》，14 页。

⑧ 《教义学》，56 页。前者是卡厄比的观点，后者是艾布·哈希姆的观点。从巴格达迪的叙述中，看来他们俩都有自己的追随者。

久性质。整个穆台凯里姆[1]们认为，偶因不持续两个瞬间。被认为改进了伊斯兰原子论的巴吉拉尼（1013年卒）给偶因下定义为"那种不能持续的……而是在它构成后紧接着的瞬间内消失的"[2]，他在《古兰经》内为这一定义寻找根据，在这方面他仿效了他的老师艾什阿里。[3]

正如人们预料的那样，穆尔太齐赖派这些明显地相信"生成"的人，发现这种学说有碍他们关于自由的学说。其结果，他们中有许多人对这种论点提出质疑，把某种持久性归于一些偶因。例如，艾布·胡宰伊勒将那种属于意志和运动的东西归于不经久的偶因的范畴，将一些其它东西，诸如颜色、生命、知识，归于持久的偶因的范畴，就象比什尔·本·穆厄泰米尔、朱巴伊（915年卒）、他的儿子艾布·哈希姆、奈贾尔、迪拉尔等人一样。正如我们所见到的，奈扎姆将所有偶因全变为运动这一偶因，认为对于运动它是不可能持久的。[4]

这样，穆台凯里姆们（尤其是艾什阿里派）对原子和偶因的这种因事而变的玄学体系（如迈蒙尼德[5]恰当地所评论的那样）[6]的关注，简直是渴望证明真主的绝对的力量，不仅把事物中正在进入存在的，而且也将它们在存在中从一个瞬间到另一个瞬间的存留
55 都归于真主的直接干预。其结果，他们论证道，真主一停止在事物身上创造那些将它们抛入存在的偶因，万物便不复存在，这些偶因

---

① 穆台凯里姆，指伊斯兰教的教义学家。历史上，最初指穆尔太齐赖派的成员，既囿于经文，又主张用思辨方法自由讨论宗教信条，陈述自己的观点。十世纪时，艾什阿里竭力调和正统派信条和穆尔太齐赖派的唯理论，其学说成为伊斯兰教中占统治地位的经院哲学和神学，该词遂成为伊斯兰教教义学家的专称。——译者注

② 巴吉拉尼：《导言》，18页；伊本·赫勒敦：《绪论》，326页；阿纳瓦蒂与加德特：《伊斯兰神学导言》，62—63页。

③ 《伊斯兰学派言论集》，370页；被引证的《古兰经》章节为叙述现世的"脾变之物"的8:67和46:24。

④ 《伊斯兰学派言论集》，358—359页；《教义学》，50—51页。

⑤ 迈蒙尼德，摩西·本（1135—1204），犹太哲学家，生于西班牙科尔多瓦，穆斯林迫害时，逃往开罗（1165），任犹太人会堂总教长（1177），死于开罗。——译者注

⑥ 迈蒙尼德：《迷途者的向导》，第一篇73章第六命题，参见下文213页。

首先包括存在(kaun)本身的偶因。[1] 这本身足以解释艾什阿里派的大师们为什么一致坚持这种特殊的宇宙观优先于其它任何的观点。可是，穆尔太齐赖派不能没有自相矛盾地完全赞同这样的世界观，这就是为什么正如我们所看到的那样，他们中许多人力图采取某种能够捍卫他们那作为“其实迹的创造者”的人的观念的方法，修改这种世界观。

另一种伦理—宗教的推论来自穆尔太齐赖派关于真主正义的证明。其中最主要的是对说情（shafā'ah）的否定、真主审判的不可避免性，以及在地狱里惩罚的永恒性。对于真主的审判，穆尔太齐赖派争辩道，真主的正义必然需要他的责令的无情性，尤其是他“答应”给伊斯兰信徒以不朽的天堂为报偿，以及他“威胁”使刚愎任性者永远入地狱。[2] 不管是先知或圣徒们的说情，还是真主的怜悯，都不能改变真主的正义所颁布的法令，因为这会危害真主的正义，使万物处于对其最终的命运完全无知的状态。

看来给这一问题增加重要性的是，贾赫姆及其追随者断定，真主按照《古兰经》57:3 所述是“最初的和最后的”，他最终将促使天堂和地狱毁灭，以使只有他才能永久地持续下去。[3] 在倾向于取消天堂和地狱之间的区别的同时，给真主的怜悯留下更大余地的圣训学家的观点，坚持作为有福的人们（极限地包括所有的穆斯林）的住所的天堂的永恒性和作为不信奉正统宗教者的住所的地
56 狱的永恒性。[4] 即使拯救灵魂的前提，在早期神学的争辩中也趋向于进步地递减。最后，关于真主单一性的表白成为拯救灵魂，或至

---

① 这是根据“世上万物均由真主命令而出现……由他命令中止而中止”[kun 或 ifna] 的官方艾什阿里派观点(巴格达迪:《教义学》，50 页)。可是，物体的持续时间(baqā') 是真主在物体中创造持续这一偶因的结果。如果真主阻止物体具有这一偶因，那它将中止存在。可是，某些穆尔太齐赖派(著名的是朱巴伊和他的儿子艾布·哈希姆) 对这种论点提出质疑，论证真主会从无基础中创造灭绝(fanā')这个偶因，如果他希望消灭宇宙的话(同上，45、67—68 页)。

② 哈亚特:《胜利之书》，13—14 页；巴格达迪:《教义学》，238—239 页；巴吉拉尼:《导言》，365—366 页。

③ 《胜利之书》，18 页；《教义学》，238 页。

④ 巴格达迪:《教义学》，238 页、242—243 页。

少不再在地狱受惩罚的唯一条件。①

穆尔太齐赖派的更为抽象的神学设想环绕着他们的第二大论点：真主的绝对单一性(tauhīd)，这一方面主要针对摩尼教徒，另一方面针对拟人说者和其他属性论者(sifātiyah)。这后两种异端的集团在与《古兰经》的文字表达完全一致的情况下，断言真主具有一系列实证的属性(sifāt)，从智慧、生命、意志这样的抽象性质到体形、面孔、四肢这样的肉体特性。当然，不管是温和的属性论者还是极端的拟人说者，都不能设想在《古兰经》关于此事的明确表述之外继续深入下去。例如《古兰经》中提及目睹真主(75:22)或他的面容(55:27)的可能性，以及他"升上宝座"(7:54 和 20:5)，都是没费多少心血地抓住了它们的票面价值，所作出的逻辑推论是真主具有种种他与人共有的有形的或其它的特征。后一种极端的观点看来被一种具有更为抽象特点的教义方面的思考所加强了。鉴于这种论点的最早倡导者通常是十叶派，我们可以有把握地设想，他们的拟人说被将神的或半神的状况归于他们的伊玛目这种强烈愿望所支配，根据极端的十叶派的说法，真主周期性地化身为这些伊玛目。引入这种世俗的观点归于一个皈依伊斯兰教的犹太人阿卜杜拉·本·萨巴，据说他由于毕生将阿里奉若神明而受到过阿里的怒斥，② 这就开创了伊斯兰教拟人说整个概念，由此形成了若干十叶派支派，诸如巴雅尼叶派、希夏米叶派、穆伊里叶派、穆萨维叶派、卡塔比叶派，以及卡拉米叶派，实际上都赞成拟人说。③

没有那么极端的拘泥于字面意义者和圣训学家满足于断言真主有与他的本质截然不同的一系列属性，它最后减至被宣布为最
57 终存在于真主内的力量、知识、生命、意志、听力、视力、说话等七种

① 布哈里：《圣训实录》，19 页；穆斯林：《圣训实录》卷一，217 页；参见《教义学》，242—243 页。

② 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，15 页；瑙卜赫提：《十叶派诸派别》，19—20 页；巴格达迪：《教义学》，332 页；朱尔贾尼：《定义书》，79 页。

③ 《伊斯兰学派言论集》，15—16 页；《教义学》，331—332 页；《十叶派诸派别》，28、39、67 页；《教派与信条》，134—135 页；迈拉梯：《批注书》，15 页。

"基本"属性。诸如创造、公正、慷慨等其它"积极的"属性，被附加在这些基本属性上。①

穆尔太齐赖派不顾他们的对手们断言他们力图剥夺真主的一切实证的特征，看来简直在力图捍卫真正的单一性和单纯性。根据他们的说法，与真主的本质截然不同的、真主内永久固有的一系列实证的属性这一命题，就其包含除真主外的众多永恒实体来说，趋于危害这一本质。② 即使是穆尔太齐赖派的主要敌手艾什阿里，在叙述穆尔太齐赖派关于真主单一性的观点时，生动地阐明他们一心一意保卫真主的另一性和他处于其他万物之上的超然存在：

"穆尔太齐赖派一致认为真主不象其它任何事物，他听和看，既不是肉体、灵魂、尸体、形式、肉、血、物质，也不是偶因，他没有颜色、味觉、嗅觉、触觉特性、热、冷、湿、干、高、宽或深……他是不可见到的……并不受地域的约束，也不受时间的支配……包括偶然性在内的被造物的任何属性都不能应用于他……他既不能被感官所察觉，也根本不能比作为人类……他始终是第一的、在所有偶然的事物之前……他总是无所不知的、有力量的、活生生的，并将永远如此。视觉不能看见他……想象不能包括他……这个唯一的永恒存在，在他身边没有其它永恒的存在，没有任何神或并存者与他分享他的领域。"③

在合理地阐明他们关于真主单一性的观点中，穆尔太齐赖派的大师们明显地受到亚里士多德关于上帝是纯粹的思想现实，在他身上本质和属性、思想和思想客体是一致的这种概念的影响，也受到认为完全超越思想和存在的上帝仅仅能被消极地认识的那种普罗提诺观点的影响。④ 可是，足以令人难以理解的是，这一观点在阿拉伯资料中被认为是比亚里士多德或普罗提诺更早的希腊作

---

① 巴格达迪：《教义学》，90页；巴吉拉尼：《导言》，272页。
② 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，30页。
③ 《伊斯兰学派言论集》，156—157页。
④ 同上，483页。

者，即恩培多克勒所有，穆斯林著述家一般将上帝的本质和属性相统一的学说归之于他。①

58 穆尔太齐赖派在批驳真主固有一系列永恒的属性这种论点时，希望证明真主的绝对单一性。可是，《古兰经》关于具有如此势不可挡的具体性的个体神的观点，使它实质上不可能完全放弃真主种种实证的属性，尤其是力量的属性。许多穆尔太齐赖派学者认识到这种困难，便认真地力图采取在捍卫真主单一性的同时又不伤害他的神性的丰满的某种方法，合理地阐明真主的种种属性。艾什阿里在叙述穆尔太齐赖派的学说时辨别出他们全力对付这个问题的四种不同的尝试。②

1．他叙述道，一些人认为，在说真主有知识、力量或生命等方面，我们简单地宣称真主是知晓的、有能力的、活生生的，等等。因而真主不是无知的、无力的或死沉沉的，等等，因为这不可能成为他。这就是被称作奈扎姆③以及巴格达和巴士拉两个学派的大多数穆尔太齐赖派的观点。

2．另一些人据说将真主有知识或力量的说法，解释为不是提及作为适用于真主的知识或力量这两个属性，而是涉及其客体。

3．包括著名的艾布·胡宰伊勒及其追随者的一些人退一步承认真主有力量、知识、生命等等这个事实，但只是在真主的知识、力量等等与真主相同这个观念内承认。④

4．最后，某些人对用这些措词叙述这个问题的完全合法性提出争议，认为说真主有或没有力量、知识、生命等等，是完全错误的。

这看来是另一个主要大师阿巴德·本·素莱曼及其追随者们的观点。⑤

被为克服论断真主实证的属性这种困难的迫切愿望所鼓舞的

---

① 萨伊德：《伊玛目的等级》，6页；夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，317页。

② 《伊斯兰学派言论集》，177—178页、483—484页；温辛克：《伊斯兰教教义》，75—76页。

③ 《教义学》，91页；《伊斯兰学派言论集》，486页。

④ 《教义学》，91页；《教派与信条》，34页；《胜利之书》，59页。

⑤ 参见《伊斯兰学派言论集》，497页。

其他神学家们求助于其它的辩证手段。于是，与艾什阿里同时代的伊本·阿亚迪声称，种种属性只是象征地或隐喻地被断言为真主所有。① 另一个声名狼藉的然而敏锐的辩证学家艾布·候赛因·萨
59 利希(九世纪)强调，宣称真主是知晓的、有力量的、活生生的等等，不过是承认真主是和其他存在截然不同的，《古兰经》的经文的主旨就是这样被描述或被证实的，以致"任何物不似象他"(《古兰经》42:11)②，这是一个将真主的属性减少到空洞的词语表达的论点。后来的大师们，诸如艾什阿里的名师朱巴伊(915年卒)，在断言真主具有属性的时候，简直将它们变为推论或者——我们的资料正确的话——真主本质的影响，否认其中某些属性(诸如听和看)能够断言为真主所有，除非它们处于与它们的客体或主体事物(即被听到或看到的东西)具有积极的关系之中。③ 这种有独到见解的观点，会使得真主的这些属性变成他的本质纯粹的可能出现的偶因，这种偶因当它们被认为处在它们可能出现的客体上时是从属性的。但朱巴伊与大多数穆尔太齐赖派一样，宣称先于它们正在形成的事物(单数：Shay')，仍然是真正的实体，它可能进入一种与真主的积极性或意志具有实证的关系之中。④

一名最主要的穆尔太齐赖派大师——朱巴伊的儿子艾布·哈希姆(933年卒)通过断言真主的属性是他的本质的状况或条件(单数：hāl)改进了他父亲的观点，这种状况或条件既不是存在，也不是不存在，甚至只有通过它们所附属的实体，才是可知的，然而它们使这种实体互相分离。⑥ 可是，艾布·哈希姆与这种观点的其他倡导者不一样，他似乎把某种优先权归之于在其他属性之上的某些属性，诸如生命，又如知识、力量或意志，这些属性被认为是生命伴随的条件或结果。⑤ 艾布·哈希姆和诸如艾什阿里、巴吉拉尼等

---

① 同上，184页。
② 同上，501页。
③ 同上，175—176、492、522页；参见巴格达迪：《教义学》，92页。
④ 夏赫拉斯塔尼：《勇猛之极限》，150—151页；巴格达迪：《教义学》，70—71页。
⑤ 《勇猛之极限》，132—133页。
⑥ 同上。

其他人，除了可能首先认识真主内本质高于属性的优先权，其次重视某些基本的属性高于其他属性的优先权以外，会从这种奇特的论点中获得什么，这是并不清楚的。不过清楚的是，这种情况和属性之间极细微的区别是倾向于越来越多地借助这种类型的语言手段，作为把晚辈穆尔太齐赖派和后期穆尔太齐赖派大师们遇到而又未作出任何真正解答的某些决定性的神学难题，勉强对付地解释过去的方法的一个例子。

60 对有关真主属性的永恒性的另一些主要问题，穆尔太齐赖派的立场表现出同样程度的错综复杂。永恒性(qidam)的概念即使适用于真主，某些穆尔太齐赖派学者也是带着疑心地对它进行考虑，这些学者渴望消除对神的众多性的赤裸裸暗示。例如，艾布·胡宰伊勒保留这一概念并把它纳入如同其它种种属性一样的范畴，正如我们所看到的那样，他把那些属性与真主的本质等同起来。穆阿麦尔将它适用于真主是以可能出现的实体 (hudūth) 的发端为条件的，而其他人对研究此问题的这种方法的正确性表示异议，甚至断然否定真主能以任何方法，被说成是永恒的。①

可是，关于真主的其他属性，穆尔太齐赖派将基本的和积极的属性区分开来。同他们抵制永恒的属性这一概念相一致，他们中许多人作了语义学上的让步，等于承认这些属性的永恒性，然而它们却不是与真主截然不同。他们争辩道，诸如生命、力量和知识这些基本的属性，竟然使它们的对立物不能证实为真主所有。因此，把生气勃勃的、有力量的、有知识的真主说成是死气沉沉的、无力的或无知的，那就不合逻辑。另一方面，积极的属性，例如爱、意志、慷慨、说话、怜悯、正义和创造，可以证实或否定为真主所有。②这等于承认这后一类与其客体有某些关系的属性，对于我们关于真主的概念不是基本的，它们也不象前一类属性那样永恒地属于他，而仅仅是偶然的或可能出现的。

① 《伊斯兰学派言论集》，180页。
② 同上，187，508—509页。

神学和哲学圈子内盛行的最激烈论战所涉及的两个属性是意志和言语。鉴于真主的意志及其可能出现的或被创造的客体之间逻辑上的相互关系，一些穆尔太齐赖派人士，尤其是这一派中以艾布·胡宰伊勒为首的巴士拉支派宣称，真主的意志是一种可能出现的偶因(hādith)，其本身本质上即属于无基础的，因为它不能
61 逻辑上不自相矛盾地被说成真主本身所固有的。① 可是巴格达支派的领袖比什尔·本·穆厄泰米尔及其追随者把真主内基本的和积极的意志区别开来，② 从而强调这种难以捉摸的概念在它一方面与真主，另一方面与被造物的双重关系中的两种截然相反的性质。

其他人，例如奈扎姆和卡厄比，则向前迈进了一步，断然否认这一属性能适用于真主。大概领悟到真主的意愿和行为之间任何差异的不可能性，奈扎姆据说认为真主意愿创造或制造任何客体，简直就是创造或制造这种客体的行为，他对人的实迹的意愿只不过是那种指挥人们的行为，最后，他对未来事件的意愿就是认可或宣布它们即将到来的行为。③

由于它与意志相似，真主的言语属性引起了许许多多相似的困难，这是穆尔太齐赖派力图克服的。而且我们在凯拉姆的论文中遇到明显反响的那种基督学的论战，④显而易见地有助于对"真主的言语"这个问题进行富有表达力的系统阐述，穆斯林神学家并不反常地将它与《古兰经》等同起来。意味深长的是，穆尔太齐赖派的对手们经常申斥他们从相信"上帝的言语"可以在某一被造物，即耶稣基督身上变成具体化⑤的基督教徒那儿，借来他们对《古兰经》被造的信念，而穆尔太齐赖派则谴责评论家们相信《古兰

---

① 《教义学》，90—91、103页；《伊斯兰学派言论集》，189—190、510页。艾什阿里在《伊斯兰学派言论集》190、511页指出了艾布·胡宰伊勒的观点前后不一致。
② 《伊斯兰学派言论集》，190页。
③ 同上，190—191页；巴格达迪：《教义学》，90、103页。
④ 例如见巴吉拉尼：《导言》，75—76、89、95页；参见阿纳瓦蒂与加德特《伊斯兰神学导言》，38—39页。
⑤ 巴吉拉尼：《导言》，253页；艾什阿里：《教义学详释》，21页。

经》象救世主那样，是真主的永恒言语。①

与他们通常拒绝接受永恒的属性相一致，穆尔太齐赖派也否认真主言语或话语(kalām)的永恒性，宣称它是一种被创造的偶因。② 这种观点更为微妙的阐述者，如经常提到的那个专心于指定其中可能固有这样偶因的基础或地点这一任务的艾布·胡宰伊勒
52 觉得，必须将真主的言语的两个方面区别开来：主要的创世的命令(kun)，据《古兰经》所述，真主通过它命令世界"有"，就创造了世界；后来的或次要的命令，真主通过它实现创造那些特定的实体。前者不可能在那不是"偶因的承受者"的真主里所固有的，也不是到目前为止还未进入存在的世界中所固有的。它却是在"无基础"中所固有的，而真主的次要的特定的命令则是相应的被创造的客体中所固有的。③

其他学者，如奈扎姆，将那种他们宣称是一种偶因的人的言语和那种他们断言是真主引起的一种听得见的声音的真主的言语区分开来。④ 可是尽管他们对被造的言语这一重大主题作了许多改进，穆尔太齐赖派一般地说来赞成《古兰经》作为真主的言语是被造的这种主张。但是唯恐有人可能会想象，正被谈论的这一被造物涉及它于 610 年和 632 年之间对穆罕默德的真正的启示，我们可以指明这种被造物同一种纯学术的或抽象的论点有关，它几乎不与《古兰经》的历史性启示或传达的具体问题相提并论。穆尔太齐赖派通常与圣训学家和正统派一样，保留被保存的书板 (al-Lauh al-Mahfūz) 或原始的抄本的思想，此板保存在天堂内，《古兰经》在通过真主的忠诚的天神和代言人伽伯利启示给穆罕默德之前，按照原板被刻写了。⑤ 可以这么说，《古兰经》从这一神圣的

① 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，192—193 页。

② 见麦蒙致巴格达主法官的信。泰伯里：《历代民族与帝王史》卷七，198 页，伊本·奈迪姆：《书目大全》，269—270 页。

③ 巴格达迪：《教义学》，106 页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，598 页；夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，34 页。

④ 《伊斯兰学派言论集》，191、588 页。

⑤ 《古兰经》85:21。

状态，经历了两个人间状态：被书写和被背诵；他们相信，在所有这些状态里，《古兰经》无论如何都是被造的。①

这可以说，早期各神学学派，不仅是整个穆尔太齐赖派，而且还有哈瓦利吉派、大多数穆尔吉阿派、十叶派以及贾赫姆派看来都赞成《古兰经》是被造的这个论点。② 关于《古兰经》被造的这一争端保留了事实上存在的纯学术的或历史的问题，可能毫无疑问地释放出这样的激情或引起整个九世纪早期这样的宗教狂热。给这种观点的倡导者和那些顽固地坚持《古兰经》是非造的这一论点的、上述观点的批评者之间的论战所增加的一点特点是，麦蒙哈里发公开支持穆尔太齐赖派的事业这种戏剧性方法，而在广大正统派的眼里，这一事业总是受到怀疑的。在827年至833年内，麦蒙宣布《古兰经》是被造的这一论点是整个帝国内的正式的国家教义。这个所谓的Mihna(苦难)或宗教裁判所简直使伊斯兰教里的各种神学派别戏剧化，导致保守的和反动的分子在正统派的旗手——博学而虔诚的艾哈迈德·本·罕伯勒(855年卒)周围逐渐重新聚合起来。伊本·罕伯勒单凭专一的思想和勇气足以挫败三个哈里发的计划，逐渐地减弱国家宗教裁判所审问官愤怒的锋芒，造成穆尔太齐赖派事业的无可挽救的、持久不断的损害。③

63

从马立克·本·艾奈斯(795年卒)起，以后的圣训学家的倾向是排除任何与异端同义的使教义合理化的企图。伊本·罕伯勒对这个问题的立场，是用他对这个时期的主要神学家侯赛因·卡拉比西(859年卒)温和地探讨《古兰经》被造问题的反应表明出来的。我们意味深长地被告知，侯赛因·卡拉比西尽管其公认的完好的学问，他倾向于经院神学。他在一个场合里宣称，鉴于《古兰经》作为真主的言语是非造的，它的词语作为朗诵者所朗读的，则是受造的。他将自己的观点提交给伊本·罕伯勒去判断。伊本·罕伯勒宣布这是一种异端(bid'ah)。卡拉比西完全愿意更改自己

① 《伊斯兰学派言论集》，598—599页。
② 同上，582、589页；哈亚特：《胜利之书》，92—93页。
③ 帕通：《艾哈迈德·本·罕伯勒与灾难》，50—51页。

的立场，当时就声明《古兰经》及其文字两者都是非造的口头词语。伊本·罕伯勒没有对这样的言论自由作出让步，而是宣布后者观点等于异端邪说，从而强调对《古兰经》性质的充分探究是无益和有害的，他并强调古人是如此虔诚地回避它。①

穆尔太齐赖派政治上的星星在麦蒙于833年去世后继续上升。麦蒙的两个继位者穆厄泰西姆和瓦西格试图比较冷淡地贯彻他的法令，他们的统治简直是他开创的政治和宗教政策的延伸。可是，穆泰瓦基勒847年继位后，完全扭转了这一形势。在三位哈里
64 发手中英雄般地经受住迫害的艾哈迈德·本·罕伯勒被平反了，认为《古兰经》是被造的观念，作为那种其存在已经永远地埋在三位前任哈里发之下的观点，成为千夫所指的对象。②

不过设想曾在伊斯兰智力世界里引起这样轰动的穆尔太齐赖派随着它的失宠就完全息旗偃鼓，那可能是一种错误。穆尔太齐赖派在神学圈子内的影响不仅通过它后期大师们的学说，而且通过在正统派本身随后的历史上留下的冲击，以及对它极端主义要求的节制，将持续一个很长的时期。艾什阿里派，正如我们将有机会看到的那样，是十世纪时起源于穆尔太齐赖派的，他们尽管敬重作为早期神学家学说中所体现的传统，但几乎未经更改地接收了穆尔太齐赖派在神学中所介绍的方法和他们在伊斯兰史上首先提出来的那些问题和概念的整份遗产。

我们不打算对这种革命运动的随后历史作详尽无遗的叙述，只想在这里提一提该派主要学者的名字，直到作为该派继承者的艾什阿里派的兴起。他们传统地分为两支派：巴士拉派和巴格达派。下列的名单包括了直到十世纪中叶他们主要代表人物的名字。此后就是统治神学舞台的艾什阿里派。可是，一个主要的例外是加迪·阿卜杜·贾巴尔(1025年卒)。

---

① 同上，33—34页；参见《伊斯兰学派言论集》，602页。
② 同上，139—140页。

巴士拉支派：

瓦希勒·本·阿塔(748年卒)

阿姆尔·本·奥贝德(762年卒)

艾布·胡宰伊勒·阿拉夫(841年或849年卒)

艾布·巴克尔·阿萨姆(九世纪初卒)

易卜拉辛·奈扎姆(835—845年之间卒)

阿里·阿斯瓦里(与奈扎姆同时代)

穆阿麦尔·本·阿巴德(与奈扎姆同时代)

希沙姆·富瓦提（在麦蒙813—833年在位期间处于全盛时期)

艾布·叶厄古卜·舍哈姆(847年卒)

阿巴德·本·素莱曼(864年卒)

阿姆尔·本·巴赫尔·贾希兹(868年卒)

65 艾布·阿里·朱巴伊(915年卒)

朱巴伊的儿子艾布·哈希姆(933年卒)

巴格达支派：

比什尔·本·穆厄泰米尔(825年卒)

艾布·穆萨·穆达尔(841年卒)

贾厄法尔·本·穆巴希尔(849年卒)

苏马迈·本·阿什拉斯(828年卒)

伊斯卡菲(855年卒)

艾哈迈德·本·艾比·杜阿德(855年卒)

艾布·侯赛因·哈亚特(902年卒)

艾布·加西姆·巴勒希·卡厄比(931年卒)

阿卜德·莫利田(1025年卒)

66

第三章　九世纪系统的哲学写作的开始

一、伊斯兰第一位有创造性的哲学著述家：铿迪

在严格的种族观念上和不太严格的文化观念上都被一致尊为阿拉伯第一位哲学家的著述家，是南阿拉伯著名的铿达部落的后裔艾布·尤素福·叶厄古卜·本·伊斯哈格·铿迪。就是这个部落，还给阿拉伯文学提供了一个最伟大的人物：诗人王子伊姆鲁·盖斯（苦难之子），由于他在父亲被暗杀后，为复夺铿达的王权而进行过以失败而告终的斗争，故又被称为巡游王子（al-Malik al-Dillil）（约 540 年卒）。

我们已经认识了铿迪是一个翻译运动的创始者和资助人，将希腊和印度著作介绍进穆斯林世界的倡导者。[①] 毫无疑问，因为他在修订或注释几篇哲学论文中的作用，某些权威资料甚至错误地认为他翻译了“大量的哲学”著作，[②] 然而铿迪对九世纪伊斯兰教新生的哲学运动的贡献、他为抵销他的同宗教人士对外国概念和方法的接受和吸收的自然反感而作的努力，使他在伊斯兰哲学思想史上完全有资格居于一个独特的地位。

67　对于铿迪在库法的早期生活我们知之甚少。看来他出生于八世纪末他父亲担任伊拉克地区行政长官的时期。[③] 他显然从库法移居语法和神学研究的重要中心巴士拉，最后作为一个青年人定居帝国首都、九世纪智力生活的中心巴格达。[④] 在这里他享有麦

① 见上述，31、32、35 页。

② 伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，73 页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，98 页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，207 页。

③ 萨伊德：《伊玛目的等级》，51 页；《伊斯兰哲贤史》，347 页；《信息之源泉》卷一，206 页。

④ 《伊玛目的等级》，51 页；《信息之源泉》卷一，206—207 页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，371 页。

蒙(813—833 在位)、穆厄泰西姆(833—842 在位)、瓦西格 (842—847 在位) 这三位阿拔斯王朝哈里发的恩宠，他们对哲学研究项目的传播的兴趣，尤其是他们对穆尔太齐赖派事业的支持，已经被讨论过了。穆泰瓦基勒 (847—861 在位) 激烈地反对他的三位前任对哲学和神学的同情，在他统治期间，铿迪的个人前途上经历了翻天复地的变化。① 然而他仍然比穆泰瓦基勒多活了五年。根据最可能的推测，他殁于 866 年或稍后。②

关于铿迪的教育、背景和性格，和关于他的生和死一样，我们的资料少得可怜。不管怎样，他的传记作者普遍认为他十分吝啬，关于他的贪婪的报道载于铿迪死前不久由作家、穆尔太齐赖派权威贾希兹 (868 年卒) 所写的《吝啬人列传》中。③ 诸如伊本·艾比·乌赛比阿等后来的作者们认为，证明和赞扬节俭有理的某些格言出自他的口。

幸运的是，我们对铿迪大量的哲学和科学成果有相当好的资料，这些成果必然使他位于伊斯兰教内百科全书式作家的前列。不幸得很，这些成果的大部分已经失散，但从最近在埃及出版的保存下来的论文④中可以判断，伊本·奈迪姆认为属于铿迪的 242 种作品，根据那位文献学家的分类，一定是涉猎逻辑学、形而上学、算
68 术、球面三角学、音乐、天文学、几何学、医学、占星术、神学、心理学、政治学、气象学、地形学、相术、炼金术的文章或信扎。⑤

由于他的科学知识和著述方面使人惊奇的范围，诸如西吉斯塔尼等一些历史学家把他单独地看成一位科学家或数学家。⑥ 其他人则更公正地承认他既是科学和数学，又是阿拉伯哲学和神学

---

① 见伊本·艾比·乌赛比阿《信息之源泉》卷一，207 页中对根据这位哈里发的命令，赖兹铿迪的报道。

② 据阿卜杜·拉齐格在《阿拉伯哲学家和第二导师》一书第 51 页提出的看法，即伊历252年。对于其他的看法，参见马西尼翁：《关于神秘主义史未出版过的原文汇编》，175 页；奈利诺：《阿拉伯天文史》，117 页。

③ 贾希兹：《吝啬人列传》，18、83—84 页。

④ 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》。

⑤ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，371—379 页；麦卡锡：《阿拉伯哲学家的著述》，

⑥ 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，47 页。

的一位伟大代表。[1] 可能这就是使他赢得"阿拉伯人哲学家"头衔和大多数主管当局赞扬的他那天才的综合性特征。某些作家主要在逻辑学的领域内攻击他才能平庸，这是事实。他们声称他没有分析地掌握该科学的基本原理，[2] 但因为他的逻辑学著作没有一本留传下来，严格地说，我们无法对这种攻击的是非曲直作出评价。

不管怎样，铿迪的毁损者和赞赏者两者之间惊人的一致，出现在关于他在力图跨越哲学和教义之间的深渊方面所起的作用。[3] 他的最近出版的论文进一步证实，伊斯兰教第一位系统的哲学写作家也是一位把理性的过程应用于天启的经文的伟大提倡者。的确，铿迪的作品在我们将它与穆尔太齐赖派联系起来的神学思想的主流内，应该被认定为伊斯兰经院神学的真正创始人。他的几篇论文，例如《第一哲学》、《最外层天体的拜倒及其对真主的服从》和《起源和衰灭的近因》，都是献给穆厄泰西姆或他的学生、穆厄泰西姆的儿子艾哈迈德的，而他们两个都以赞同穆尔太齐赖派闻名于世。[4] 这个事实，是铿迪和穆尔太齐赖派关系密切的另一个迹象。

在这方面更有意义的或许是他的神学作品的要旨，其中某些题目揭示独特的穆尔太齐赖派倾向：《真主行为的正义性》、《真主的单一性》、《驳斥摩尼教徒》、《能够 [Istitā'ah] 及其发端的瞬
69 间》[5]，这些都是在穆尔太齐赖派大师们最喜爱探索的题目之中。即使流传下来的论文，也确确实实地证明铿迪和某些古代批评家的看法相反，[6] 他在许多主要的问题上是从亚里士多德的学说出发的，但仍十分富于伊斯兰教教义的精神。例如，他关于穆罕默德所

① 伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，73—74 页。
② 萨伊德：《伊玛目的等级》，52 页；其他作者重复了这一观点。
③ 同上；伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，73—74 页；贝哈基：《伊斯兰哲贤史》，47 页。
④ 见艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，97—162、214—237、244—261 页；参见瓦尔泽："对铿迪的新研究"，《希腊思想进入阿拉伯》，175—205 页。
⑤ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，372 页；麦卡锡：《阿拉伯哲学家的著述》，29 页。
⑥ 伊本·朱勒朱勒：《医生的等级》，73 页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，207 页。

受启示的真理可以采取一种只有无知者才会提出争议的方法，演绎推理地进行论证的这个论点，① 或者关于被启示的真理对人的智慧的优势，是作为真主的发言人和超越人的能力的"神的知识"的持有人的先知特许身分的一个例子这样的论点。② 此外，面对着唯物主义者、摩尼教徒或不可知论者的攻击以及其他哲学家的不承认，他把坚决拥护伊斯兰教许多基本信念的神学家们的队伍联合了起来。例如，他捍卫宇宙从太虚中创造、肉体的复活、奇迹的可能性、先知所受启示的合法性以及宇宙由真主创造和毁灭等学说。

在适当的时候我们将指明，到十一世纪初，关于宇宙的永恒性及其从太虚中创造这两个同类的问题，主要作为反对法拉比和伊本·西那的流出说世界观的一种创世说，成为正统观念在哲学水准上的试金石，而正统观念在实践和宗教水准上，则是以大体上承认奇迹的可能性和作为奇迹的一个特定例子的先知所受启示为特点的。在所有这些基本的问题上，铿迪均采取明确的立场，反对新柏拉图主义者和逍遥学派，支持神学家们。

神学家们曾猛烈抨击过印度和希腊那种认为启示是多余的思想的倡导者，③ 因为这种观念给那种声称先知享有将真主的启示传达给人类这种特权的主张釜底抽薪。就在这个时候，铿迪乞求《古兰经》的权威，形象地阐述其深奥难解的陈述。他从未询问过它们的合法性，他甚至写了一篇论文证明先知的主张的正确。伊本·奈迪姆提到他的另一篇论文《驳斥无神论者的论点》，毫无疑问，这是针对那些否认预言的真理的人。④

70 在我们转向分析铿迪的神学思想之前，让我们考察考察他对哲学的性质和范围，以及它与其它学科不同的方法这些方面的想法。在《第一哲学》内，一篇主要的论文是献给穆厄泰西姆哈里发

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，244—245 页。
② 同上，372 页。
③ 见前述，48 页。
④ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，376 页。

的。他给哲学下定义为"根据人的能力，对万物实在的认识"，尤其第一哲学或形而上学，是"对作为每一实在的原因的第一实在的认识"。①

他解释道，根据亚里士多德清楚明白的方式，形而上学的知识是认识万物原因的知识。就我们了解某个客体的原因这个范围而言，我们的知识是比较高尚的、比较完备的。这种原因有四种：质料因、形式因、生效因（或动力因）和目的因。哲学还关心四大问题，因为正如"我们在许多场合所阐述的那样"，②著述家铿迪这个哲学家常常查问"是不是、是什么、哪一个、怎么样"；即万物的存在、种类（或物种）、特异性和终极因。这样，谁知道物质，他就知道种类，谁知道形式，他就知道物种和它所具有的特异性；只要知道物质、形式、终极因，那也知道其定义以及其本身——被下定义的事物的实在。③

在值得注意的歌颂古人方面，铿迪强调哲学的累积的特点，哲学家受惠于他的前辈，他有责任感激地从不管来自何处的源泉那儿接受真理，即使这一源泉可能碰巧是外国的：

"我们十分感激那些传授给我们即使一丁点儿真理的人，更不用说那些教给我们相当多知识的人，因为他们将他们的见解以及简化实在的自然本性所产生的复杂问题的果实分了一份给我们。如果他们没有给我们提供那些铺向真理的道路的前提，我们尽管一辈子刻苦钻研，可能仍不能找到我们模糊不清的探究的结论从中产生的、并使在此以前的一代又一代人逐渐达到使它光芒四射程度的那些可靠的基本原理。"④

铿迪引用亚里士多德的话说道，"就他们曾经一直是他们存在的原因，因而是我们发现真理的原因的程度来说，我们应该感谢那

---

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，97—98页。
② 同上，101页。
③ 同上，101页。
④ 同上，102页。

71 些给我们传授真理尺度的先驱们，就象我们对后来者一样。”①

我们的目的是欢迎真理，不管它来自什么源泉，因为“对于追求真理者来说，没有什么东西比真理本身更可爱的了”。我们献身于探索真理，开始时应该“根据我们自己的语言和时代的准则”，尽可能驾轻就熟和一目了然地阐述前辈的观点，必要之处作些补充。我们在论述中应力免冗长，罗唆会允许虚假追求真理者以宗教的名义，曲解和否定他们对之一窍不通、仅仅为了个人的目的和野心而利用它的哲学研究。谁将探索真理作为亵渎神明(kufr)而加以否定，他本身一定是渎神者，因为认识真理包括认识神性、真主的单一性、究竟什么是有德行的或有用的，以及应坚持的方法和回避其对立面的手段。铿迪写道，这恰恰是真主的所有真正使徒所教导的。②

此外，没有一个人能合情合理地否认这样的探索是必要的，而他如果默认这是必要的，那么它就是必要的。如果他拒绝，那他必须对此摆出自己的理由；既然没有人能不知此理由而推理③或(象亚里士多德所表述的那样) 没有人能不实际从事哲学探讨而拒绝哲理推究，那么这已经承认它是必要的。④

关于哲学的不同的划分，铿迪将它们建立在人类知识的不同系统这一基础上。一开始是有感官经验的系统，它与我们通过自己的感官以某种毫不费力的、直接的方法，理解外界的客体有密切关系。这种理解好似它的可觉察的客体，处于不断的变化的状况之中，它可以频繁地增加和减少。感觉的行为导致描写的官能某些映象的形成，这些映象随后提交给有保持力的官能去妥善保管，通过这种方式获得某种持久性。⑤

下面是理性认识的系统，它是“与万物的自然本性更相近的”，虽然不及感觉近似我们的自然本性。这样认识的客体是一般概念，

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，103 页。参见《形而上学》卷二，993b16。
② 《铿迪的哲学论文集》卷一，104 页。
③ 同上，105 页。
④ 罗斯：《残篇选编》Fr卷，51 页(规劝书)。
⑤ 《铿迪的哲学论文集》卷一，106 页。

72 它是非物质的，关于它的描述或感官的映象都永远不能形成，因为感觉和描述两者都是与其存在是物质的某些个别事物相关。可是，我们理解它的程式是间接的或推论式的；我们承认其真理逻辑上必然来自直观地被我们知晓的"认识的第一本原"。这样，我们对宇宙之外既不可能真空一片，又不可能充满物质这个命题的真理的重新认识，是通过从一系列前提所作的推论来实现的，这个结论逻辑上就来自这些前提。①

对于诸如此类的非物质存在，决不能成为描述的客体，然而有的可能偶然地与物质联想起来，这就会产生那种认为它们是可以描述的错觉。例如，形式就是如此，它的存在是与物质连在一起的，然而它是一个纯粹理性的概念，通过抽象和不依赖于固有此形式的那个可觉察的客体而被获得。② 这在决不会和物质相结合，我们纯智力地理解它的那种非物质存在的情况中是一清二楚的。

物质的实体和非物质的实体之间的区别对于铿迪来说，是与广义哲学一划为二地分为自然学和形而上学（或如作者在这里所称的超自然学）这一情况相符的。亚里士多德关于大自然作为运动的一个本原的概念，使他能够进一步区别自然学和形而上学，分别作为能够运动的科学和不能运动的科学。③ 他在这里通过承认两个门类，反对亚里士多德三个门类的理论科学，看来简化了亚里士多德的程式。④ 在另外的地方，物质的和非物质的实体之间一分为二的区别，扩大到适合于"神的"和"被造的"东西之间的区别，哲学的两大分支被称为神的科学和被造客体的科学。⑤ 落在这两者之间的半途上，被说成是与事情相联系的非物质的思想这一类的实体，不是可排除的，然而他提出的它的唯一例子是关于灵魂的。⑥ 数学实体与哲学两大分支的关系，是未被确定的。因为，虽然与亚

① 同上，107、109 页。
② 同上，108 页。
③ 同上，111 页；参见 165 页。
④ 《形而上学》卷四，1026a10—11。
⑤ 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷二，8、10 页。
⑥ 同上，卷二 10 页；卷一，265—266 页。

73 里士多德的分类法相反，① 心理学适合划入中间的系统，但尽管铿迪的论点认为它将充任研究哲学本身的基本学科，② 还是难以看出数学如何能在范围方面与形而上学有所不同。事实上，铿迪毫不含糊地声明，数学的方法将被独一无二地运用于非物质实体的领域，即形而上学之中。③

铿迪认为每一种科学都有与它有关的某种特殊的证明类型，由此可得出同样的结论。在形而上学和数学中，我们力求证明(burhān)，而在从属的科学，诸如物理学、修辞学和历史中，我们寻找同意、描述、舆论或感觉。将错误的方法运用于错误的主体事物只能产生混乱。④ 可是，我们在论证事物中，应防止产生认为有一种适合于所有命题的论证方法这一幻觉，因为这总会包括无限的复归，最终将导致所有论证的不可能。论证应依据不言而喻的基本原则作最后的分析，认识这些原则应先于认识基于它之上的命题。⑤

在标志着形而上学或第一哲学作为与哲学科学的不同的性质以及适合各自的方法的这些介绍之后，铿迪继续考察"神的科学"所关心的某些基本的主题。他一开始就考虑到他有时称为真神，有时称为真一的万物的第一本原，这并不是不自然的。这个真一他下定义为那个既不能表达为生存，又不能想象除了它本身外，还有某种使它存在的原因。⑥ 简言之，这种必不可少的、无原因的存在都是为了他自己，这种存在既没有种类，又没有类属，因为类属是由同种类和特异性构成的，它包括主体的构成(即种类)和属性(即独特的形式)。

74 而且，这位真神的存在是不可改变的、不可毁灭的，因为总的

① 亚里士多德：《灵魂论》卷一，403•27；参见沃泽尔："对铿迪的新研究"，《希腊思想进入阿拉伯》，229—230页。
② 《铿迪的哲学论文集》卷一，369—370页；参见下述，110页。
③ 同上，111—112页。
④ 同上，110、112页；参见《形而上学》卷三，2页。
⑤ 同上，112页；参见亚里士多德：《后分析篇》卷一，第三章；《形而上学》卷四，1006•1—12页。
⑥ 《铿迪的哲学论文集》卷一，113、169页。

说改变，尤其是毁灭，是"共同的对立面"这个主体所意外发生的事件的结果，诸如热与冷、湿与干、甜与苦，这些属于同一个种类。但正如已经叙述过的那样，既然真神不是在某一种类之中，那么它就不会改变或毁灭。至于它是存在(ais)本身，它不可能停止存在，一方面既不能换成一种更完美的存在，另一方面又不能改成一种更少完美的存在。它因为必然是完美的，它处于一种决不能被超过的永久的卓越的状况之中。①

这样的存在自然不是物体，因为与真神的这一描述相符合的物体必然具有质量和数量，成为实际上无限的。可实际上无限，这在逻辑上是荒谬的；如果我们要移动这一想象上是无限的物体的有限的一部分，其残余的部分可能是有限的或无限的。如果是有限的，我们就可将从它那儿移走了的那有限的部分回复于它，从而组成最初的量值，显然，那量值一定是有限的，尽管这一整体原先被假定为是无限的。可是，如果其残余的部分被说成是无限的，当从它那儿移走的那部分被恢复时，作为其结果而产生的物体不是比原先大，就是与它相等。如果比原先的大，那么一个无限的物体可能被说成是比另一个无限的大，这是荒谬的。如果与它相等，那么残余的一个物体，尽管加上另一个质量，仍是不变的，这是相当荒谬的，因为它会含有部分等于整体的意思。②

通过这种领回以证其荒谬的过程，一个物体能永远无限这一命题被证明为是站不住脚的。在诸如空间、时间、运动等量值的范畴内，物体的任何属性是无限的这一命题，也是不行的。宇宙和运动是相伴随的或并存的，因为关于这宇宙(或象锉迪所说的它的物体) 起初是静止不动的，随后才被投入运动之中这种假定是荒谬的。我们不管是假定宇宙从太虚中创造，还是假定它无始无终地存在，同样的结论将是：即那种运动和这宇宙是不可分割的——在第一种情况下，因为造成宇宙从不存在到存在的行为，是改变或运动

① 同上，114页。

② 同上，115—116页，参见191—192、194—195、202—203页，在那儿反复地提出这一论点。

的一种形式；在第二种情况下，因为被假定为无始无终地存在着的宇宙一定是一直处于静止或运动之中，既然这无始无终是不受改
75 变或运动的影响（正如已阐明的那样），众所周知，这宇宙事实上是处于运动之中。因此，根据它无始无终地存在着这一假定，它必然是永远处于运动之中。①

处于和物体关系中的时间，可以说是同样情况。时间作为运动的计量单位，其中一个先于另一个是不可能的；所以，两者中的任何一个先于"宇宙的物体"也是不可能的。从这一点出发，其结果是：就"宇宙的物体"被阐述为有限的而言，运动和时间作为它的必要相伴物，也将是有限的。②

另一些论点可能被提出来证明，时间不可能是实际上无限的。假定时间在持续期间是无限的，那么每一段时间都将在它前面加上另一段时间，如此而往，以至无限，这样我们永远不能到达最初的一段时间。如果我们永远不能到达从它开始可被认作时间开始的第一段时间，那将就不存在诸如今天这样的一段时间，在这段时间内，非永恒的系列因为永恒的系列不能被越过而将终止。③根据时间无限这一假定，这非永恒的系列作为延伸到将来，要越过它并由此进入时间的终端也将是不可能的。但是，在任何已知的时间上说成现在，我们实际上就越过了这个系列，由于这个原因，它就不能是无限的。如果我们着手给连续的现在时间加上有限的一段时间，其结果将是一个已知的有限的持续时间，而不是无限的时间。因此，关于时间的开始和终端这两者，非永恒的系列事实上可能是受限制的，正因为如此，时间是有限的或限定的。④

铿迪对作为通常被运用于时间、运动和量值的，他在另外三篇论文⑤中再次论述的无限性概念所抱有的成见，似乎有点失之偏

① 《铿迪的哲学论文集》卷一，118—119页。
② 同上，119、120页。
③ 同上，121—122页。
④ 同上，121—122页。
⑤ 参见"论宇宙物体的无限数目"，"可以说成无限的和不可以说成无限的这两类事物的自然本性"、"神的单一性和宇宙物体的限定"，《铿迪的哲学论文集》卷一，186—192、194—198和201—207页。

颇。但他的兴趣不是由于无根据的推理的考虑所产生；而是出自他从神学上关心诸如论证真主的存在、从太虚中创造的可能性、宇宙根据真主的命令而最终停止或毁灭等等关键性的问题。在他的观
76 点里，所有这些问题都依据某种真正无限的系列是不可能的这一论点。他虽然是从亚里士多德那里借用了这一论点，但他却把它用于完全不同的形而上学目的。

在证明真主的存在时，铿迪有时使用目的论的论点，① 这种论点在宗教的或审美的感觉已经十分强烈的圈子内，总是受到特别的青睐。无论如何，这是他更广泛应用的、那种来自宇宙的起源或新生的论点。确实，时间和运动的有限性是由铿迪作为宇宙在时间内的开始(阿拉伯文：hudūth)的线索提出来的，它反过来又作为宇宙创造者的存在的线索。这样，作者证实了宇宙不可能是无限的或自我无始无终的之后，进一步确定必然产生的影响："因此，它一定是由必然性所生成[muhdath]。既然使生成者和被生成者是相互关联的两项，那么被生成之物是由使生成者 [muhdith]所生成的。这整个宇宙一定是从太虚中生成的。"②

铿迪论点中的一部分花言巧语是由纯语言情况产生的，作为适用于宇宙的、那个我已经有意识地宁愿译成"被生成"而不是"被创造"，以便排除环形性这一明显印象的阿拉伯术语"muhdath"③，具有从太虚中和在时间内被创造的双重内涵。很明显，第一个内涵产生的仅仅是同义反复的结论，因为如果假定这宇宙是被创造的，其结论至少在词语上是必然的：它有一位创造者。但问题的症结恰恰是它是不是被创造的。这一论点简直就是在乞讨这一问题。可是在第二个内涵里，此论点或许具有相当大的说明力，其确实性仅仅依靠这个主要的前提有没有成功地被证明。可是，我在这里不打算进入这个问题的实质，只是注意到铿迪象大多数伊斯兰教经院神学家一样，看来是依靠共同的历史源泉得出这一点的。

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，214—215，236—237页。
② 同上，207页。
③ 阿拉伯语意为"被创造的"，"由……造成的"。——译者注

根据可得到的最好的证据，这一源泉就是古希腊后期[1]的注释家和神学者约翰·菲洛波努斯，他是在伊斯兰史前时代捍卫闪米特
77 人关于从太虚中创造这一概念的最后一位伟大的斗士，他用这一概念反对亚里士多德和普罗克鲁斯所提出的无限宇宙的传统的古希腊论点。[2] 菲洛波努斯对普罗克鲁斯和亚里士多德两人的驳斥看来已被阿拉伯人所知，[3] 可能他的神学和哲学观点正是通过后来的一性论派和雅各派作者们所积极传播的。这些作者正如我们所看到的那样，是在将希腊哲学和神学著作译成叙利亚语和阿拉伯语的过程中起了作用。根据一篇据说是伟大的雅各派神学家和逻辑学家叶海雅·本·阿迪的名叫伊本·哈马尔（1017 年卒）的门徒所写的短短的论文所说，菲洛波努斯的论据是根据认为宇宙的物体由于是有限的，它不可能是无始无终的这一论点；它是与来自 haduth，即生成的宇宙这一论据相同的。根据这位作者所说，菲洛波努斯的论据仍然比穆斯林神学家们类似的论据优越。他们的证据是基于这样的前提：宇宙是生成的（hādith[4]），因为它不可能被剥夺被生成的偶因（单数：hadith），据他所说，这是一个纯粹辩证的前提。[5]

镫迪证明，真主作为宇宙创造者的主要属性是单一性。这与永恒性一样，也被穆尔太齐赖派的大师们认作真主的基本的属性。具有单一性的万物从真主这个所有单一性本原中获得其单一性；所以它们的单一性是从属的，可以说，它们的单一性是衍生的或象征性的单一性。[6]

---

① 指在埃及亚历山大地区发展的古希腊文化。——译者注

② 沃泽尔："对镫迪的新研究"，《希腊思想进入阿拉伯》，218—219 页。柏拉图的影响，在镫迪所提出的这一论点的形式内也是显而易见的。这论点与镫迪在世时被译成阿拉伯语的《蒂迈欧篇》的格林注释本里的论点相似。见沃泽尔和克劳斯：《格林关于柏拉图蒂迈欧篇的概要》，4—5 页。蒂迈欧被说成是已经论证了"凡生成 kā'in-hādith] 之物，必定由某原因产生。"

③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，370 页；施泰因施奈德：《阿拉伯人对希腊作品的翻译》，141—142 页。

④ 阿拉伯语意为"非无始的"、"新近的"、"所发生的"。——译者注

⑤ 巴达维：《阿拉伯人心目中的新柏拉图主义》，243—247 页。

⑥ 艾布·里达：《镫迪的哲学论文集》卷一，160—161 页。

对于看来被从法拉比以来所有的作者所接受的一个论点，铿迪极力主张，宇宙的创造者如果不止一个，那么它的每一个合伙者会与其他合伙者分享一个共同的特性，由于某些各具特色的属性或特征，他或许会与其他合伙者有所区别。所以这个创造者或许
78 是合成的。但是作为这合成者将需要某个"合成的动因"，这宇宙的创造者可能是这个优先的动因。要不然，这个过程要无穷无尽地进行下去。①

此外，这样的存在一定是没有原因的，因为作为万物的原因，它只能是自身造成的。这是不可能的，既然其存在之前是无物，其本身不能将存在传递给它本身或其它任何东西——这一种主张尽管其本身无需证明，但它未经一定数量的符合逻辑的挑剔是不能成立的。②

作为每种事物的原因，这第一存在一定是优于其它任何事物，和任何被造物没有相似之处。在特性上，它一定具有单一性的特点，即没有所有的复数、合成或与其它任何事物的相互关系。③它一定也是简单的，没有物质或形式，独立于亚里士多德的关于运动的四种形式中的任何一种之外。④ 那种含有灵魂的某种运动或某种与其能力相对应的，以包括整个等级的一般概念的复数意思的认识，不能与此第一存在相提并论，因此，它不可能是另一种灵魂或理性。⑤

在一篇题为《真理和作为与不完美的、象征性的太一相对照的完美的原始动因》的论文和其它论文中，铿迪对于从太虚中创造的叙述，生动地显示出他与九世纪穆斯林神学家在智力上的密切关

① 同上，160—161页。
② 同上，123—124页。
③ 同上，143—144页。在一篇《论基督教徒的反驳》的论文中(在叶海雅·本·阿迪的反击中保存了这篇论文，见《东方文集摘要》卷二十二(1920)，4—6页)，铿迪驳斥三位一体论的根据是：(1)分享同一本质的三个神之位格一定是由本质和特异性构成，(2)单一性既不是用数字表示的、特定的，又不是一般的，这三个观念中的任何一个，都使三位一体的神包含复数的概念。见下文221—222页。
④ 《铿迪的哲学论文集》卷一，153—154页。
⑤ 同上，154—155页。

系，使他明确地从阿拉伯后期新柏拉图主义者和逍遥学派分离出来，这两派学者都回避这一问题或任凭它淹没于使用模棱两可措辞的夸夸其谈之中。

就象后来加扎利在十一世纪驳斥新柏拉图主义流出说时所做的那样，铿迪认为这个主要观念里的行为是将万物从无物中引入存在之中的过程，这就是真主的独一无二的特性。在从属的观念中的行为仅仅意味着这种行为对客体的影响，这实际上是热情而不是行为。这就是在某种象征性的观念内，被造物为何有时被认作动因，因为它们实际上仅仅是真主至高无上的行为所具影响的接受者，它然后将这种影响连续不断地传达下去。①

79 因此，真主是唯一真正的动因或宇宙的原因。可是，与穆斯林神学家们具有这一同样看法的铿迪仍然充分地富于希腊精神，承认可以称为存在的伟大因果关系链的论断的必要性，它在亚里士多德主义的精神中比在新柏拉图主义中多，并在后来获得更大的流行。总的来说，整个穆斯林神学家，尤其是艾什阿里派神学家激烈地反对"从属的"因果关系的概念及其内含的中间地位这一不可避免的概念。他们觉得这导致一系列积极的实在介于真主和被造物之间，从而剥夺真主在宇宙间的绝对的无限权力和统治权。② 可是，铿迪尽管注重证明真主的统治权是创造的终极因，但他并不否认从属的动因在自然过程中的作用。在一篇关于《起源和衰灭的直接生效的近因》的论文中，他调查这样的中间的或从属的动因的功能，使得"真主通过自己智慧的天意，对于万物的普遍安排"的方式，当他提出时，可能一清二楚地产生了。③

铿迪认为，起源和衰灭属于凡是可接受四大基本特性，即热与冷、湿与干的事物。被作为月球近地点和"天体物体"终端之间的区域，即天空的范围而限定的高界，是不能接受这四大特性中的任何一种的，从而不是可起源和衰灭的，起源和衰灭仅仅属于由四大

① 同上，182—184 页。
② 法赫里：《伊斯兰偶因论》，56—58 页；见下文 240 页。
③ 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，219 页。

要素构成的，无论何物都由它们混合而成的尘世上的世界。镫迪观察到，这四大要素本身不可起源或衰灭，只有它们那将持续长达真主命令的时间为止的混合物，才是可起源或衰灭的。这些混和物包括无机物、植物和动物，可以作为个别的实体被起源和衰灭，但它们的"形式"就象它们由其构成的要素一样，是持久的。① 不仅起源和衰灭，而且时间、空间、运动，都是四大要素的属性，是由它们合成的实体。每一种要素自然是朝其自然地点运动。土和水的
80 地点是世界的中心，气和火的地点是在宇宙中心和那包围这些要素的球形地带的天空范围的低端之间所围住的区域。

地球上的世界里起源和衰灭的近因，不是一个就是不止一个这尘世由它组成的那些要素，这是一方面，另一方面，或者是与这些要素无关的某些东西。在前一种情况下，作为其余要素起源或衰灭的原因的某种要素或某些要素这部分，将是完全不可衰灭的，这由构成此尘世的那些要素的每一部分都是可起源和衰灭的这一事实证明是不成立的。附属的可供选择的方案是，这些要素中的每一个都是其余要素起源或衰灭的原因，从这里会导致每一个要素既是原因又是其余要素起源和衰灭的结果，在这样的方法里，尽管存在将它们隔开的距离，它们在它们自身之间都会始终如一地相互作用。这是荒谬的，除非我们假定它们的自然本性是相似的，在这种意义上，我们就将它们减少到一个简单的普通的要素，代替大家所公认的四大要素。②

因此，外来的动因必须被假定为尘世上起源和衰灭的原因。根据调查研究，这种动因被发现不是这个天体，就是那个天体，它们离开和朝向地球的运动生成热或冷这两种包含在有生命的或无生命的实体的起源和衰灭之中的积极的主要的特性。③ 我们只需要观察太阳和其它行星的运动，来认识它们对地球上的现象的影响。尤其是太阳，由于处于与地球最积极的关系之中（与太阳的质量有

① 同上，220页。
② 同上，221—222页。
③ 同上，224页；卷二，41—42页。

关)，它对地球的现象的影响到最高程度，并决定繁荣昌盛和肥沃丰产的分布状态。这样，一方面诸如北极圈和南极圈及其邻近的地区等某些地区，另一方面赤道地区，它们被发现由于过分热或冷而人口稀少、土地贫瘠，而中间的地区由于远离太阳最适度的距离，则是比较稠密的和肥沃的。①

再者，由于太阳与这些地区的距离增减变化，就出现日夜的变差、季节的交替，从而引起周期性的变化，它就是起源和衰灭的一个作用。从所有这些出发，铿迪陈述道：

81 "看来很清楚，起源和衰灭的世界上万物的实体，它们适当的形式的持续，都长达宇宙的创造者(愿他被赞颂)给它们所发布的命令中规定的时间，它们有秩序安排的保持，事实上都是由于太阳离地球的相称的距离，太阳在黄道上的特殊运动及其与'最外层天空'的运动共同起作用这些因素，促使它自东向西运动；它们同样地应归于它那天体与地球中心有关的离心力，即它那周而复始的趋向和远离地球的中心。"②

据说月亮也起相似的作用。由于月亮离地球较近，它决定气象现象有秩序的更替。这样，月亮离地球越近，就会不是云就是雨。铿迪相信，月亮传递给大气层的过多的光亮和巨大的热量会使形成的云消散，当满月时，就不会有雨。

与此相似，鉴于月亮那与子午线恰好重合的过程，由月亮在黄道内旋转而产生的吉祥的气象现象就会被取消。它在调和大气层温度、节制其湿度方面的作为会受阻被禁。③ 这尤其会发生在植物的生长需要热的传播时的夏夜里和不需要热量时的冬夜里。

据铿迪所述，托勒密宇宙论的其它行星以同样的方法，通过它们的黄道内或它们独特的运行轨道中旋转，影响地球的现象，引起历元的改变并最终造成人的特质，他们的特征和习俗方面的变化；根据全能全智的宇宙创造者的命令，这将导致新的政治制度的产

① 《铿迪的哲学论文集》卷一，228页。
② 同上，231页；参见亚里士多德：《天文学》卷一，289a。
③ 同上，231—232页。

生。①

至于天体的自然本性，铿迪在对那提到拜倒在真主面前的"星星和草木"②的《古兰经》经文的一篇注释中解释道，这些"较高级的实体"一定是被断言为具有生命和智力。因为，作为世界上有生
82 命实体的起源和衰灭的种种近因，这些天体给由真主从太虚中所创造的这样的实体传递它们特有的"有生命物体的形式"。③

接着，从"生效的原因就其是一种原因而言，是比那个就其是一种结果而言的结果更为崇高"这个主要的前提出发，铿迪论证道，将生命不是直接地就是简接地传递给尘世上有生命的实体的那个最外层天体，因为那种缘故，其本身一定是有生命的。由于它比起源和衰灭的客体优越，它一定也是摆脱了起源和衰灭的，因而它一定在本质上永久地具有生命，而生命是偶然地和短暂地属于下界生成物的。④

天体当它被比作地球上的实体时，其卓越因此具有双重性：它们具有生命和它们永久地具有它。这种有福的情况由于它们没有对立面、不是由任何四大要素所合成的这个事实，而属于它们；⑤鉴于它们是有生气的，它们一定能以所有活生生的实体的方法，具有感官和运动。可是，我们可以将为了生长起见而存在的感官的那些功能和为了更高尚或更高级的某种东西起见而存在的那些功能相区别。这样，味觉、嗅觉和触觉对获得食物直接地起作用，而对动物的成长简接地起作用。天体不会成长，所以能够省却这三种功能，但不能缺少听和看这两种更高的功能，这两种功能的存在是为了获得知识和美德，天体因而必须具有它们。⑥

---

① 同上，236—237 页。
② 《古兰经》55:6。
③ 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，248 页。
④ 同上，251—252 页。
⑤ 同上，253 页；卷二，40—41 页；亚里士多德：《天文学》卷一，270b。
⑥ 《铿迪的哲学论文集》卷一，254 页。这是亚里士多德早期的观点和普罗克鲁斯的观点；见沃泽尔："对铿迪的新研究"，《希腊思想进入阿拉伯》，231 页，引自罗斯：《残篇选编》，94—95 页。

与起源和衰灭的原因必须优于其结果这个前述的前提相一致，铿迪然后断言天体必须也具有智力。因为，既然听与看这两个功能被认为是获得知识和美德所必须的，那么认为天体不具有智力的主张就等于说具有正在讨论中的那两个功能是徒劳无益的。但这与那没有什么事情是白做的自然界情况是背道而驰的。

83 第二，既然理性的被造物优于无理性的，那么只要天体没有理性，它们就不如我们。

第三，既然它们根据真主的命令，是我们的存在的近因，那么当理性存在是我们特定的"形式"时，天体必须是我们理性存在的原因。如果它们本身缺乏理性，那它们就不能成为我们理性存在的原因，不管我们假定它们的行为是自然的还是自愿的。

第四，既然灵魂的三大功能，即理性的、有情欲的，有食欲的，这后两者是为了动物维持生命或发育成长而存在，而第一个功能则有助于它的至善圆满，① 那么天体由于正如上面所述，它们不会生长或衰败，也没有欲望，因而它们仅仅具有理性的功能。

第五，如果我们将地球的圆周与整个宇宙的圆周相比，然后将人类的体积与地球及其上面所居住的生物的体积相比，我们将看到人类在整个宇宙的地位是小得多么微不足道。这样，如果人类是整个宇宙间唯一的有理性的种类，那么其结果就是有理性的被造物与其它被造物的比例是小得不能再小了，这将贬低真主的能力和智慧，因为有理性的被造物毫无疑问优于无理性的被造物。所以，真主在他的能力的无限空间内已经"命令那些不会遭受衰灭的被造物在它们生存的整个被指定的期间，将远远胜过那些会遭受衰灭的被造物。"② 为了被造物不可胜数的多样性，他还通过创造存在提供简单的和复杂的物质、有生命的和无生命的实体，包括有理性的和无理性的、有意识的和无意识的，授于整个被造物以运动

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，255页；参见亚里士多德：《灵魂论》卷三，$434^{b}24$ 和 $435^{b}20$，在那里，灵魂的所有官能均高于触觉，据说是仅仅为了充分地存在所必须的。

② 《铿迪的哲学论文集》卷一，256页。

的力量，不是象地球上的实体所处的情况那样直线运动，就是与天体的情况一样的曲线运动。①

当我们默想真主在如此理性、和谐地安排这宇宙方面的无所不在的力量和智慧时，我们充满敬畏的心情，这与其说是目睹宇宙
84 间经常使我们不得不惊叹的那些巨大的非凡的被造物，倒不如说是因为那些"较高的实体"的崇高性及真主制造人这个整个被造物的缩影所用的方法。那就是古代哲学家为什么将人说成是与大宇宙或宏观宇宙有所区别的微观宇宙——我们的哲学家小心提及的这一学说完全与穆罕默德的学说相一致。②

考虑天体在决定地球上的事件方面所起的重要作用，自然会产生关于铿迪与流行的占星术的关系有多么深远这个问题。一方面，他在阿拔斯王朝的历史上作为一个大占星术家而被接受，曾以占星术家的资格为三代哈里发效力，写下整整一系列占星术的和天文学的著作。③但在另一方面，他再三坚持神的天命的无所不包性、真主作为宇宙的创造者和指挥者的作用这些与他明显同情穆尔太齐赖派相联系的观点，这些看来是与流行的占星术的彻底宿命论背道而驰的。可是，只要不走到异教徒世界和伊斯兰世界的通常的占星术家所已经达到的极端，在强调占星术的偶然迹象方面是小心翼翼的铿迪，就丝毫不会被怀疑为赞成某些占星术的基本设想。

如果他的占星术著作的篇名具有任何迹象的话，我们可以胸有成竹地指出，他相信占星术是一种真正的科学；他看来已在真假占星术家之间划出了一条清楚的界线，提倡利用天空的和气象的现象，诸如食和行星的会合作为一种特殊的预兆和了解一般的线索。④此外，他和他的学派对哈兰派这个星体崇拜者们在伊斯兰教

① 《铿迪的哲学论文集》卷二，45—46页。
② 《铿迪的哲学论文集》卷一，260—262页。
③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，373—375页。
④ 参见H·里特尔："伊斯坦布尔图书馆叶厄古卜·伊本·伊斯哈格·铿迪的文献索引"，《东方学档案》卷四(1932)，369页；麦卡锡：《阿拉伯哲学家的著述》，28、50页。

之间的古希腊文化研究者的最后一座孤岛[1]的信念的关心，表明一种对反哈兰派占星术的和哲学的原始资料的明显的依赖和对某些持该派观点的人的确凿无疑的同情。

铿迪在叙述灵魂和一般的认识过程时，尽管具有明显的折衷
85 主义，还是揭示了批评的敏锐的观念。根据他的说法，灵魂就它是一种无形的实质来说，隶属于不易衰灭的范围。他关于灵魂无形性的论点，基于毕达哥拉斯—柏拉图关于灵魂和肉体之间偶然的和暂时的统一的观念。灵魂是生命的本原，它在一定的期限内伴随有机的肉体，尔后撤出它，而不影响它的形体的存在。

此外，既然灵魂授予有生命的实质以它的真正本质和定义，它一定以"理性的形式"或种类的资格坚持下去。但是实质的种类明显地属于同一等级的实质，根据这种说法，既然与所有的一般概念一样，这一种类是无形的，那么灵魂就是无形的。否则它就不可能是它所属于的那个等级的每个特定成员所完全固有的。这样，其结果就是，灵魂是某个活生生的实质的无形的形式或种类，因而是一种无形的实质。[2]

在他的旨在于作为亚里士多德《灵魂论》的梗概，并补充了柏拉图和其他哲学家的观点的两篇非常短的心理学论文中，铿迪以一种与众不同的新柏拉图主义的方式阐明"灵魂是一种简单的实体……它的实质与造物主本身的实质类似，就象太阳光是与太阳类似的一样。"[3] 这样，由于其本质是"神的和精神上的"，灵魂与肉体截然不同，处于与肉体对立之中。情欲的或食欲的功能可能驱使人干出无耻行径，但它们是受灵魂控制的。这证明控制这些功能的理性的灵魂，与这些功能是两码事。当它离开其寄居的暂时性的肉体时，灵魂将重返造物主的光芒照耀着的"真正的世界"，就象柏拉图所阐明的那样，[4] 它将能分享所有的知识，以致于没有什

---

① 伊本·奈迪姆：《书目大全》，456—460 页。
② 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，265—266 页。
③ 同上，273 页。
④ 同上，274 页。

么东西将继续瞒着它。

可是，那些沉缅于肉欲享受的人绝无这种高尚的命运；铿迪把他们比作猪，因为食欲的功能在他们身上居支配地位。其他一些人身上情欲的功能占统治地位，他们被比作狗，而那些理性做主人的人则被比作国王。可是，毕达哥拉斯在灵魂一旦清除了肉欲后，将它比作一面镜子，外界的影象在它里面清晰地反映出来，因为这样的灵魂能够反映万物的形式并了解万物。

86 然而并不是每一个灵魂离开肉体时，都将重返那天体之外的仅能用智力了解的世界。有些灵魂将经受逐级净化，先暂时逗留在月亮的天体内，随后在水星的天体内和水星外的天体内，直到他们完全被净化，成为适合被引进那仅能用智力了解的世界。① 根据铿迪所说，这确实是哲学家们种种学说的重点。灵魂在摆脱它的肉体的构架后，只有通过净化才能享受那仅能用智力了解的或神的世界。下界世界只是引导我们的灵魂在死亡之后进入上界世界的一座桥梁，灵魂在那儿将能分享真主那理性的显圣。②

铿迪在叙述灵魂的种种官能时，将它们区分为植物性的、传导感觉的、理性的和运动的官能，并常常将柏拉图关于灵魂的那三重性观念不加适当区别地融合在一起，③ 就此而言，他没有什么不合亚里士多德的传统。他把感觉说成是依靠感觉器官，将感觉的客体的可感觉的形式抽象化的行为。在这种行为里，感觉得到的东西和感觉器官是一致的。④ 在没有可觉察的客体时，想象力或描写的官能(al-musawwirah)不管是在睡眠中还是在醒着时，凭幻想作出完全变异的可觉察的映象。头脑由于特定的感觉得到的东西的闯入而分心得越少，在高度集中或睡眠中发生的想象力的作用就越敏锐。⑤ 描写的官能由于没有外界客体的作用，就能够产生关于

---

① 同上，278 页。参见诺克和费斯蒂埃雷所编：《炼金术神秘学说汇编》一书中波依门德拉斯的观点，该书卷一，25—26 页。

② 《铿迪的哲学论文集》卷一，277 页。

③ 同上，294—295 页，以及 258、267、273—274 页。

④ 同上，301、354—355 页；参见亚里士多德：《灵魂论》卷三、429·15。

⑤ 《铿迪的哲学论文集》卷一，296—297 页。

那个在现实的领域内没有相对应的人或物的复合的映象，诸如生角的人们或讲话的走兽。① 这尤其发生在睡眠时。在那种情况下，灵魂有时十分敏锐，以致于它甚至能通过处理特定的种种描写，从中进行必要的推断，预言未来。可是，如果灵魂的推断官能是差的，它的预言就不会被未来发生的事情所证实，我们因此说它判断失误。② 铿迪看来未曾引出的、法拉比和其他人最后毫不犹豫地引出的这一命题的逻辑推论是，在伊斯兰思想中起着如此决定性作
87 用的预言的官能是发展到一种非凡程度并授予预言者以真主使者称号的描写官能的一种功能。

理性就它也是(1)使对可理解的客体的形式抽象化，即种类和类属，和(2)在思考的行为中，与它的客体成为同一的来说，与感觉具有某种相似之处。灵魂凭其理性和感觉的双重官能，可以象柏拉图所称谓的那样，叫做"形式的地点"。③

铿迪在他那篇在欧洲和近东两地就智力的自然本性的中世纪讨论史中曾起过重大作用的关于理性的论文内，阐述了亚里士多德的理性观，他深信这种观点实质上就是与柏拉图相同的观点。他替斯塔吉拉特④，将"理性"('aql)这一术语的四种观念区别开来："首先是那个永远处于行动之中的理性；第二是那处于潜能之中的和灵魂之中的理性；第三是那种从灵魂内的潜能状态已经过渡到现实状态的理性；第四是我们称之谓明显的那种理性。"⑤ 为了方便起见，我们将理性的这四方面分别称为积极的、潜在的、习惯的和明显的。⑥ 当灵魂已经领悟没有与物质相联系、没有被想象所描述的那种仅能用智力了解的形式时，它变成与它们相一致，因为它的认识和理性的主体事物那时从潜能状态过渡到现实状态。在从

① 同上，299—300页。
② 同上，303—305页。
③ 同上，302页；参见亚里士多德：《灵魂论》卷三，429•28。
④ 亚里士多德出生于色雷斯的斯塔吉拉，故称为斯塔吉拉特。——译者注
⑤ 《铿迪的哲学论文集》卷一，353—354页。
⑥ 我读成 al-bā'in (明显的)，此词在拉丁文版本中，也可被译成论证的。麦卡锡近来建议另一种读法：al-nātī'(浮现的)，见"铿迪关于有才智人士的论文"，《伊斯兰教研究》卷三(1964)，119—120页。

潜能到行动的转变这一过程中，既然其他这样的转变是不可能的，那么仅能用智力了解的种种形式起着生效的原因的作用。但是被认为处于其现实之中的这些仅能用智力了解的事物是与积极的理性完全同一的，因为在认识的行动中，理性及其客体之间的区别是完全消失不见的。从力求理解的灵魂的立场出发，这些形式就灵魂从积极的理性本身获得或接受它们来说，可以称为"后天的理性"(al-'aql al-mustafād)可是，当灵魂已经领悟这些形式时，它能被表达为有凭意志幻想出它们（当它实际上并不忙于这样的领悟时)的能力者，在这种情况下，它的认识是习以为常的。要不然，
88 它可被表达为实际上正在仔细考虑它们或将它们传递给其它事物，在这种情况下，无论在被清楚地领悟的那存在的观念方面，还是在被清楚地展示给他人的那存在的观念方面，它的认识都会是明显的。①

从中世纪到现在，为试图阐明亚里士多德关于理性的错综复杂的观点，尤其是在它的积极的能力方面，写下了大量的著作。虽然镗迪小心翼翼地强调，他对于理性的叙述就是"在古代哲学家之中最重要的"亚里士多德的观点，和他的老师、他与他在这一点上实际上是一致的柏拉图的看法，但是会自然地提出关于镗迪的叙述和斯塔吉拉特在《灵魂论》里的陈述一致到什么程度这样的问题。这一问题可以简单地回答成，尽管近代学者们持久的论战②，镗迪看来在这里几乎同样言简意赅地重申亚里士多德关于他的一般认识论的理智理论而未进一步去利用它，倒是后期阿拉伯新柏拉图主义者为了任何重大的宇宙论的目的已经那样做了。镗迪看来与亚里士多德不同的地方是，在他对第四理性的介绍上，这或许是一种他自己的或亚历山大的有独创性的增补③。但这是根据仔

① 艾布·里达：《镗迪的哲学论文集》卷一，257—258页。

② 尤其参看吉尔松："阿维森纳的奥古斯丁学说的古希腊——阿拉伯文原始资料"，《中世纪学说和文学史档案》卷四(1929)，5—27页，以及麦卡锡："镗迪关于有才智人士的论文"，《伊斯兰教研究》卷三(1964)，119—120页。

③ 见吉尔松："阿维森纳的奥古斯丁学说的古希腊——阿拉伯文原始资料"，《中世纪学说和文学史档案》卷四(1929)，5—27页。

细的研究，从《灵魂论》卷三，429^{b}5内的习惯的理性，即当它提到思考能力的获得或这一能力的运用时，它的两种可能的意思所得出的结论。关于思想的不加掩饰的潜在性，习惯已经是现实化的一个阶段，它在亚里士多德的系统内与这第一现实或隐得来希①相符，并与亚里士多德称为第二隐得来希的现实的第二或较高阶段相符的实践有所区别。② 当提及亚里士多德关于潜在的、习惯的和现实的理性这三方面，在它从潜能逐渐过渡到现实方面认识的复杂过程中是具有如此多的阶段时，与亚里士多德称之谓"第二现实"的东西相符的最终阶段，或许看来是完全自然地浮现在想深深地探索他那用词甚少，但意味非常深长的词语内涵的那些明智的读者心中。

89 流传下来的镗迪的其余论文，都是从(广义上说的)亚里士多德的观点出发，论述主体的种类，例如一篇论《五大本原或本质》，即物质、空间、形式、运动和时间的论文。他在这里简明地阐述亚里士多德关于物理学的那五个基本的概念。在另一篇旨在于说明《天体的性质不同于四大要素的性质》的论文中，他证明天体是非混合物，没有那四种基本的特性。根据他的说法，天体是由"第五个性质"③所构成的，他虽然没有明确地给它命名，但它可能几乎就是亚里士多德的以太。这四大要素的形式和远处天体的形式，都在另一篇论文中被陈述为天体的、排列成同一中心的星体或围绕宇宙中心——地球而转的。④ 其它论文涉及古人关于这些要素的五个几何图形：立方体、棱锥体、八面体、十面体和二十面体⑤；可具有颜色，并且是其它事物所具颜色的原因的要素，即土；某些地

① 亚里士多德用"埃奴季亚"(energeia)和"隐得来希"(entelecheia)这两个词来描述现实。前者意谓着活动，是一种主动的能力；后者是指目的的实现。他将潜能向现实的转化过程称之为运动，但又把这种运动过程理解为目的的完成(隐得来希)。——译者注

② 参见《灵魂论》卷三，412^{a}6和15；卷三，429^{b}7-8。

③ 见这些论文的题目，伊本·奈迪姆：《书目大全》，258—259页；艾布·里达：《镗迪的哲学论文集》卷二，55页。

④ 《镗迪的哲学论文集》卷二，48—49页。

⑤ 参见沃泽尔和克劳斯：《格林关于柏拉图蒂迈欧篇的概要》，15页(英译本59—60页)；泰勒：《蒂迈欧篇注释》，369—370页。

区降雨量稀少的原因；云、雪、闪电、雨夹雪、雷形成的原因；大气层较高分层的寒冷和较低分层的温暖的原因；天空穹窿的明显的蔚蓝色的原因；潮汐的原因，等等。这些论文包括对所讨论的气象的和宇宙论的现象的某些敏锐的观察。

对于伊斯兰哲学思想史和阿拉伯人之间哲学术语发展中具有十分重要意义的，是铿迪的《事物的定义和描述》这仿效亚里士多德在《形而上学》卷四中排出术语表并阐述每一术语的榜样的一连串相似的论文中的第一个链环。当哲学家们探索准确的习语时，看看他们是如何表达自己的意思、哲学词汇随后的发展是如何精益求精的，或者简直是奉献出具有创造性的术语学，这毫无疑问是很
90 有趣味的。铿迪使用的许多术语在很大程度上带有依赖从希腊语或古叙利亚语的翻译的痕迹，在时间的过程中，诸如这样的术语被省略，其它术语取而代之，以便及时获得分类的性质，这是不足为奇的。例如 "jirm"(体)、"tīnah"(物质)、"al-tawahhum" (想象)、"al-tamām" (终极)、"al-ghalabiyah" (易怒的——一种官能)、"al-quniah"(习惯)① 和 "al-jāmi'ah"(演绎推理)②，它们渐渐地分别被十世纪和十一世纪的作者们一般所使用的下列术语所代替："jism"、"māddah"、"al-takhayyul"、"al-ghāyah"、"al-ghadabiyah"、"al-malakah" 和 "al-qiyās"。在某些情况下，铿迪求助于使用不熟悉的或古代的术语，例如 "ais" 和 "lais"，以表示存在和不存在这些相对立的概念，甚至从这些术语中创造动词、分词和名词。他甚至发明了仍然比较相异的术语，例如从三字母的单数代词(hua③)而来的 "hawwā" 和 "tahawwī"(即产生存在和处于存在)，力图阐明从太虚中创造的概念。④

可是，除了他的发明创造能力外，还不能说铿迪的行文优美雅致。一般地说，他用词矫揉造作、转弯抹角，他的推理常常是冗长

---

① 《铿迪的哲学论文集》卷一，165—166 页。
② 同上，380 页。
③ 应为huwa，意为"他"。——译者注
④ 《铿迪的哲学论文集》卷一，133—134、162、182 页。

的，被插入语或离题话所断开。他有时借以伟大的阿拉伯修辞学者的风格，简直受到他们的书卷气的影响，似乎故意求助于使用远距离的术语或习语。在这样的情况下，谁也不能不感到他在那种文字上的自卑感重压之下十分吃力。新知识的大师们面临文字权威的责难时①必然产生这种自卑感，他们力图通过成为"文学家"而去反击他们。

他的两种特别喜欢的证明方法是反复论述法和驳斥荒谬法，或许还要加上柏拉图的二分法。例如，他综合运用这三种证明法，证实永恒的存在，即真主，是不会丧灭的②这个命题，这是他在自己的大部分著作中，倾向于运用得过分的一种方法。

91 铿迪对哲学术语学的发展所作的贡献，决不是他对九世纪哲学思想的唯一的，甚至不是他的主要的贡献。同样重要的是，他在介绍和传播希腊哲学思想(对于它我们已经提及了大量的例子)方面的积极作用，不仅是作为其他学者所进行的翻译的一位资助人，而且是哲学版本的修订者和阐述者。可是，所有这些与铿迪和他们保持如此积极交往的那三位哈里发对哲学和科学的资助联系起来，并不足以保证哲学成功地在伊斯兰世界内建立稳固的立足点，这并不是由于他在立誓完全忠诚于这门新生的——尽管它是可疑的——学问这个事业上的标新立异的热忱。由于象穆尔太齐赖派神学家那样地献身于伊斯兰信仰的基本信条，他与十世纪和十一世纪精明地力求实现哲学和伊斯兰信仰之间那种不可能的联姻的那些新柏拉图主义者相比，大大地少冒公众非难的严重风险。这些新柏拉图主义者不愿放弃哲学的任何方面，或由于伊斯兰信仰超自然的或神圣的起源而对它的特权或特性作出任何表示，是其困难之根源。可是对于铿迪来说，哲学的真正使命不是去争夺启示的真理，或无礼地要求优越性，甚至与启示平等的地位。他认为，哲学简直应放弃其作为通向真理的最高道路的这些要求，甘愿使

① 例如马塔·本·尤努斯和艾布·赛义德·西拉费之间的辩论，据说发生在伊历320年(公元932年)，见陶希迪：《求知集》，68—70页；参见下述，207—208页。

② 尤其见艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，133—314页。

自己作为一个助手而服从启示。

在旨在于作为学习哲学，尤其是亚里士多德派哲学的入门的一篇重要论文中，以及象激励最早的探索者去攀登哲学的陡峭的险途的他那散逸的《规劝书》① 内，铿迪将亚里士多德哲学全集的论文归入那看来是后期希腊人，可能是雅典派的著作之列②，总的说来，后来的阿拉伯哲学家接受了这一分类。首先将逻辑学论文列入八本书，根据阿拉伯摘要所述，它包括《修辞学》和《诗学》③。第二将物理学论文列入七本书，《心理学》被排斥在这些书以外。第
92 三是心理学的论文，包括《灵魂论》和《自然短论》，列入四本书中，根据铿迪所说，它涉及"不是为了它们的存在或持续而必然需要物质形体，不过它可能存在于和形体的结合之中的那些实体。"④ 第四是《形而上学》，一卷书，涉及那些既不需要物质，又不存在于和物质的结合之中的那些实体。第五是献给他儿子的伦理学论文，包括十一卷书中的《尼各马可伦理学》，"他献给自己的一位朋友的"、与前一本伦理学相似的（欧德穆）《伦理学》，最后是《大伦理学》。这些书的主题内容看来可能与心理学的内容相类似，除了它们着眼于培植灵魂的美德这个人一生中的最终目标和他的来世幸福的前奏曲以外。⑤

数学未被收入在这一分类之中，因为根据铿迪所说，数学研究不构成哲学本身研究的一部分，而是作为哲学研究的导言。正如铿迪在这儿和在一篇失逸的论文⑥ 中所声称的那样，这种导言是如此必要，以致谁不首先掌握数学，要达到精通哲学是不可能的。⑦ 数学，他指的是数字学、和声学、几何学、天文学等学科；首要

---

① 即《劝学哲学书》(al-Hathth 'ala Ta'allum al-Falsafah)，见伊本·奈迪姆：《书目大全》，372 页。
② 沃泽尔："对铿迪的新研究"，《希腊思想进入阿拉伯》，201 页。
③ 里斯彻："铿迪对亚里士多德工具论的概述"，《新经院哲学》1963 年一月，44—46 页。
④ 《铿迪的哲学论文集》卷一，368 页。
⑤ 同上，卷一，369 页。
⑥ 见伊本·奈迪姆：《书目大全》，371 页。
⑦ 同上，376 页。

的或基本的一门是数字学，即算术，因为如果数字不存在，一切将不存在。

铿迪认为，量和质的知识是如此决定性的，以致于没有这种我们通过感性认识所获得的知识，关于基本实体的知识是不可能的。既然我们依靠后者到达有关次要实体(即类和属)的知识，那么有关次要实体的知识也是不可能的。这样，没有量和质的知识，无论如何就不可能有人类水平上的知识，因为它不包括这样的知识在超人类的或真神的水平上或许是可能有的情况。事实上，由真主为他所选择的使者或使徒所保留的那种预言知识就是这种情况。这些使者或使徒能完全省却人的理性思索的过程，直接分享真主授予自己所中意的某些人的超自然之光。这样知识的特点是使人
93 惊奇的文字简洁、深入浅出，和它所表达的丰富内涵，这是任何人的表达所不能与之相提并论的。①

真主的知识作为这种优越性的一个例子，铿迪引证了一连串《古兰经》经文，文中某异教徒向穆罕默德提出问题“朽骨一旦腐烂，谁能使它们复活呢？”他被戏剧性地告知：“他说：最初创造他的”，将通过他的绝对的命令“使他复活，他是全知一切众生的”。②因为“当他欲造化任何事物的时候，他的事情只是说声：‘有’，它就有了。”这里我们得到了巧妙的反驳，它在深入浅出和具体化方面超越最敏捷的人的才智所能得出的任何逻辑的证明。

《古兰经》在努力论证真主按其意愿创造或再创造的能力方面并不停止在这一点上。在同一节内，它进一步阐述真主用绿树创造火以便用它燃火，从而说明如何从一个对立面(绿树)生成另一个对立面(火)；这就是火如何产生于无火，或者由那种它不存在之中制造出来，这恰恰是从太虚中创造的意思。③

有人用与人的行为相类推的方法，认为创造会需要相当长的时间，因而否认这样当场创造的可能性。《古兰经》反对这些人，极

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》卷一，373页；卷二；93页。
② 《古兰经》36:78—79。
③ 《铿迪的哲学论文集》卷一，374—375页。

力主张真主的行为完全不能与人的行为相提并论，它完全是"每当他希望任何东西时，他命令它有，它就马上有了"，从而通过他的至高无上的力量完全省却物质和时间这两个条件。①

我们这里不需要关心铿迪冒险进入《古兰经》注释领域的其它方面。我们只要指明他与大多数伊斯兰神学家一样，被《古兰经》的文字上的优美所迷住，他的论据或许与哲学家的有说服力的辩证的证据不同，但常常是更有影响和更直接的。真主的或启示的知识就其神的权威而言，也超越人的知识。神的权威是它的源泉，超越人的那最终扎根于感性认识的认识过程。在这方面，事实上就象许多其它重要的方面一样，可能没有什么会怀疑铿迪明确地站在伊斯兰神学传统的中心，他的哲学兴趣不会损害他无条件
94 坚持伊斯兰教教义的基本信条。他以后的穆斯林哲学家，从法拉比起，都是被他们的哲学热忱如此冲昏头脑，以致于不能察觉，为了具有任何意义，被启示的真理如果它的超自然的起源这一实在应该被捍卫的话，它不但不会等于或次于哲学的真理，反而必须高于哲学的真理。

不最后说几句关于铿迪唯一幸存的②、题为《消除悲哀的艺术》③这篇伦理学论文，我们无法结束这一讨论。阿拉伯语中具有大量与此雷同的著述，在这一作品中，关于恬静淡泊、道德坚忍和克制私欲的斯多葛派思想作为高尚的哲学项目被提了出来。铿迪的道德美德的标准，事实上就象从拉齐到精诚兄弟社的许多其他哲学家的标准一样，都是苏格拉底的，他在阿拉伯典籍中有时被混作另一个伟大的伦理大师第欧根尼。作为阿拉伯语中这种类型的最早的论文，这个意味深长的、经常动人的关于道德英雄主义的专

---

① 同上，卷一，375页。

② 他收集的《苏格拉底言论集》除外，此集保存在科普里伊利图书馆，手稿编号1608，它主要由这位雅典圣哲的伦理格言组成。见法赫里："铿迪和苏格拉底"，《论文集》卷十二(1963)，28—30页。

③ 里特和沃尔泽合编：《铿迪未出版过的伦理学手稿》；参见西蒙·范·里厄特："铿迪论克服悲哀的艺术中的乐趣和运气"，《哲学评论摘要》卷六十一(1963)，13—23页。

题论文特别要求思想史学家的注意。我们在这概括的评述中只能提及它对伊斯兰伦理思想史上的基本重要性。

二、自然主义的产生及其对伊斯兰教理的挑战：伊本·拉旺迪和拉齐

随着介绍希腊哲学之后而来，并由迄今为止尚不可知的自由探究的精神的兴起而带来的哲学的觉醒，最终不会忘记将伊斯兰信仰中的某些基本的信条置于危险之中。发起自由探索这一潮流的穆尔太齐赖派神学家们，总的说来能够吸收那产生这一潮流的希腊理性主义的冲击。可是他们之间——诸如伟大的奈扎姆（约845年卒）——的某些比较大胆的精神被抽象的思索的绝对力量所驱使，在理性主义的范围内取得了积极的进展而未牺牲他们在经文的有效性的超自然的或令人争议的概念方面的基本伊斯兰信仰。①

95 在这一点上具有特殊意义的是我们刚才考虑到的铿迪的情况。铿迪作为古希腊文化的最早的系统的提倡者，如果不是具有公开的怀疑主义的精神，至少采取一种谨慎的轻信态度，可以被认为是在探讨伊斯兰教教义。但这并不是这位杰出的百科全书式学者的情况，他对神学的兴趣不少于他对哲学的兴趣。他对希腊思想的研究不仅在诸如宇宙及时被创造、肉体的复活、真主的无所不包的天命的实在以及先知启示的有效性等伊斯兰信仰的如此基本的方面完整无缺地保持了他的信念，而且更重要的是，他毫不犹豫地将他的哲学洞察力置于为他的伊斯兰信仰服务。这样，他与后起的希腊哲学的支持者们不同，几乎完全地保留不受宗教怀疑主义的冲击的干扰。

这样的发展是否是新理性主义本身所固有的，这是难以确定的。可以相对有把握地断言的是，铿迪在历史上是一个独一无二

① 见上述，64—65页。

的，他在许多情况下是一个英雄人物。即使在他自己的学派内，怀疑的潮流也不能被堵住或永久地转移方向，正如他的最著名的追随者艾哈迈德·本·泰伊卜·塞拉赫西的情况所阐明的那样。塞拉赫西是阿拔斯哈里发穆厄泰迪德的私人教师和酒友 (nadīm)，直到他失宠并于 899 年被处决。关于这个成功的和富有的① 哲学家的生平和思想，除了他好象步他的知名的老师的后尘，象他一样培养了对逻辑学、神学和占星术的兴趣外，我们几乎一无所知。塞拉赫西在宫庭所享有的成功和宠幸的后果，似乎使他将与哈里发亲近的界线推到如此之远，以致于在他与哈里发的谈话中放肆地亮出异端的主题。这种情况与他在宫庭上非常卓越的地位相联系，② 好象最后导致哈里发命令将他处死。如果比鲁尼的其它方面的非常伟大的权威性典籍是可信的话，那么塞拉赫西并没有将他
96 的种种宗教怀疑限制于与哈里发私人谈话之中，而是在他攻击先知是骗子③ 的大量论文中将这种怀疑具体化了。

塞拉赫西的穆尔太齐赖派倾向性，与他的老师铿迪一样，看来是完全有根据的。④ 理性主义的偏见由这种倾向性产生，他深入哲学的探究明显地成为他的种种宗教怀疑的基础，尤其是他对先知的攻击。由穆尔太齐赖派发起的这种理性主义的潮流最终清除了这种概念。

可是，在对整个一神论大厦的挑战中更加激进得多的是声名狼藉的自由主义思想家伊本·拉旺迪(约 910 年卒)。他出于一种表面上似乎是真正的哲学的强烈愿望，被迫以非凡的胆量，走上宗教怀疑主义的冒险道路。关于伊本·拉旺迪的异端的学说的数量非常不足的报道，通过那些毫无疑问地怀有敌意的人士的过滤后传到我们这儿，如果我们应该相信这些资料的话，那么这位自由主

---

① 据迈斯欧迪(《黄金草原》卷七，179—180 页)所述，当哈里发命令没收他的财产时，这些财产价值150,000 迪那尔。即使考虑到阿拉伯历史学家有夸大数额的自然倾向，这毫无疑问也是一笔大宗财富。

② 伊本·奈迪姆：《书目大全》，380 页。

③ 罗森特哈尔：《艾哈迈德·本·泰伊卜·塞拉赫西》，132 页。

④ 同上，35 页。

义思想家似乎否认启示和奇迹的全部超自然的老套话，同样根据一部权威性的典籍所说，他还否认给真主存在和真主道路的合理性这种问题以令人满意的理性回答的可能性。①（与伊斯兰教其它可疑的文献一样，阐述这些思想的一系列书籍并没有幸存下来。）按照具有比较少的敌意的资料，伊本·拉旺迪痛斥整个启示结构是不必要的。据说他曾论证过，人的理性足以测定真主的知识，区别善恶，这是一种与他原先属于的穆尔太齐赖派的大多数人的学说相一致的观点；所以启示完全是不必要的，预言的断定被说成是以其为根据的那些奇迹，则完全是荒谬的。从伊斯兰教的观点，最重要的奇迹是《古兰经》的无与伦比的文字上的完美，但根据他所说，这是完全站不住脚的，因为一个阿拉伯人（即穆罕默德）竟然在文字的精通方面超过所有其他的阿拉伯人，以至于他的作品可能毫无疑问地是最好的，这一点并不是在理性之外的。然而这种超越不一定必然包括在他的作品中的任何超凡脱俗的或奇迹般的特点。还不能否认，对于以阿拉伯语为一种外国语的外国人来说，这
97 种所谓文字上的奇迹作为提供证明的迹象，简直不是恰当的。②

归于伊本·拉旺迪的其它观点，例如宇宙的永恒性、二元论（善恶对立说）对一神论的优越性以及神的智慧的无益性，③进一步证实这样的印象：作为原先是非常熟练的和高度受尊敬的穆尔太齐赖派神学家的这位思想家，后来受到由强烈的锐利的探索精神所产生的种种严重的怀疑的冲击，神学家们的陈腐的答案和微妙的方案不再能使他满意。

除了他臭名昭著的和达到事实上敢于模仿《古兰经》和嘲弄穆罕默德④这样程度的令人难以置信的智力的胆量，伊本·拉旺迪

① 哈亚特：《胜利之书》，11—12 页。

② K·助姆罗德："伊本·拉旺迪"，收集在《东方研究丛书》卷十四(1934)，93—129 页，克劳斯编辑与翻译。参见伊本·奈迪姆：《书目大全》，255 页；艾阿塞姆：《伊本·里旺迪史》，128 页。

③ 阿尔诺德：《穆尔太齐赖派》，53 页；阿巴西：《原文集锦》，卷一，155—157 页；布伦斯维格和沃恩·格鲁内博姆：《伊斯兰史内的古典主义和文化衰退》，131—133 页。

④ 《原文集锦》卷一，155—157 页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，380 页。

在伊斯兰教自由思想史上与更伟大的同时代的波斯人艾布·伯克尔·穆罕默德·本·扎克里亚·拉齐(拉丁语资料中的拉齐斯)相比而黯然失色。拉齐在整个伊斯兰史上是最伟大的不墨守成规的人，并且是九世纪毫无疑问的最受欢迎的医学权威。拉齐生于呼罗珊省赖伊，一些典籍说他年青时弹过琵琶，另一些典籍则说他在转向哲学和医学之前是货币兑换商。他在医学领域内取得了如此令人瞩目的成就，以至于他显然在三十二岁之前就成为自己家乡医院的院长，后来又主持巴格达的医院。用一个权威的话来说，他一般被承认为"伊斯兰的无比卓越的内科医生"。① 除了他涉猎炼金术，是个极为仁慈、慷慨和勤奋的人外，关于他的生平或个人性格的详细情况我们也是几乎一无所知。可能作为他那罕见的认真的结果，他在逝世前不久出现了白内障，但他拒绝摘除它，因为由于他明智的观察，他已经看到了太多的宇宙之物，以致不想再见到更多的东西②；他可能卒于 925 年或 932 年。③

98 拉齐的科学和哲学著作显而易见是卷帙浩繁的。他本人在一本自传作品中宣称，他创作了不下 200 部关于自然知识和玄学知识的整个系列的作品，但数学除外，他由于某种不为人知的原因明显地避开了数学。④ 他的最伟大的医学著作是《哈维》(al-Hāwī)，又称为"贾米阿"，即《医学集成》，此书于 1279 年被译成拉丁语，书名为《Continens》，在医学界广泛流传到十六世纪。他的著作除了几乎涉及医学的每个方面外，还涉及哲学、炼金术、天文学、语法、神学、逻辑学和其它知识领域，但是与这里尤其有关的自然是他的哲学著作。最重要的作品我们列书目如下，但不幸的是，这仅是那些著作的一小部分，在某些情况下只是流传至今的一系列残卷。

1. 一组论述《范畴篇》、《论证》⑤、《导论》⑥，以及从伊斯兰教

① 萨伊德：《伊玛目的等级》，52—53 页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，271—272 页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷一，313—314 页。

② 《伊斯兰哲贤史》，271—272 页；《书目大全》，430 页。

③ 克劳斯：《比鲁尼书简》，5—6 页。

④ 参见克劳斯编：《哲学原著集》，109 页；《比鲁尼书简》，6—8 页。

⑤ 指格林的《论论证》。——译者注

⑥ 指波菲利的《亚里士多德范畴篇导论》。——译者注

义学的习语中所表达出来的逻辑学等的逻辑学论文。①

2．一组论述一般形而上学的论文。

3．《绝对的和特定的物质》。

4．《充实和空虚，时间和空间》。

5．《物理学》。

6．《宇宙有一个智慧的创造者》。

7．《论肉体的永恒性和非永恒性》。

8．《驳斥普罗克鲁斯》。

9．《普鲁塔克的物理学观点(帕拉西塔哲学)》。

10．《蒂迈欧篇注释》。

11．《对蒂迈欧篇普鲁塔克注释本的评注》。

12．《论证物体通过自身而运动，运动本质上属于物体的论文》。

13．《精神物理学》。

14．《哲学之路》。

15．《论灵魂》。

16．《论一贯正确的伊玛姆这种说法》。

17．《驳斥穆尔太齐赖派》。

18．《根据柏拉图学说的形而上学》。

99 19．《根据苏格拉底学说的形而上学》。②

正如可能被期望的那样，拉齐思想中有关本题的内容，只能是残缺不全地从不足的资料中收集，它们不是部分就是全文地保存了拉齐的一些著作。可是，除了这样的资料中所给予的模糊不清的图画，和后来的作者对他所抱的极度敌意外，拉齐在伊斯兰形而上学思想史中巍巍然是一个顶天立地的人物。当铿迪和法拉比这样的哲学家逐渐树立起亚里士多德的权威，当宗教的异端和不墨守成规的危险由于自麦蒙以后的许多阿拔斯哈里发的镇压政策而戏剧性地日益突出的时候，拉齐竟然有勇气向某些基本的伊斯兰

① 克劳斯：《比鲁尼书简》，14页。

② 伊本·奈迪姆：《书目大全》，430—431页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，273—274页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，87—89页；克劳斯：《比鲁尼书简》，11—13页。

教信仰提出挑战，在某种意义上走上了一条新的哲学之路，从而招来后起的作家们的指责。这些批评家训斥他一方面离开亚里士多德主义的坦途，另一方面采纳"古代自然主义者的观点"，或者是简直没有掌握亚里士多德哲学的比较好的论点。①

尽管经常有人稀奇古怪地断言拉齐从哈兰派或萨比教徒的原始资料中导出他的主要形而上学观点②，尤其是他的五个永远并存的本原的中心概念，他获得形而上学思想的灵感本质上是柏拉图的，他的伦理学的作品实质上浸透了苏格拉底的伦理学思想，这是没有什么可怀疑的。看来非常自然地会认为拉齐全神贯注于苏格拉底、柏拉图和柏拉图之后的文献，这可以从他的作品的题目中看出来，例如论述普鲁塔克的伪书《物理学观点》(阿拉伯人如此称呼他的《帕拉西塔哲学》)的一篇论文、《驳斥普罗克鲁斯》、《对蒂迈欧篇普鲁塔克注释本的评注》，以及《蒂迈欧篇注释》本身，和论述《根据柏拉图学说的形而上学》的论文。此外，内证的检查，还有在他的尚存的作品中所具体化的拉齐学说的实质，完全证实了这种设想。

100 《精神物理学》这篇拉齐最著名的伦理学论文，高度赞扬地阐明柏拉图在《共和国篇》中所主张的灵魂三重学说，一方面音乐(他称为"精神物理学")、另一方面体操(他称为"身体物理学")在保证柏拉图所教导的那种和谐与适度方面的作用，是灵魂的道德和精神的正直的标志。③

但在着手详尽阐述拉齐那最清楚地展现他的柏拉图主义的五个永恒的本原的概念之前，我们可以考察一下他对亚里士多德的反应。可是，重要的是在这上下文中注意到，既然他的思想中对柏拉图的认可和与亚里士多德意志相左这两方面逻辑上是互补的，那么将这两者间区别开来简直是方便的事情。

---

① 萨伊德：《伊玛目的等级》，33页；迈斯欧迪：《警戒与监督》，122、162页。

② 对于其它典据，见法·拉齐：《集成》，85—86页；克劳斯编：《哲学原著集》，178—180页。

③ 克劳斯编：《哲学原著集》，27—28页；参见法赫里："十世纪阿拉伯对柏拉图宇宙论的解释"，《哲学史》杂志卷四(1968)，15—22页。

首先，拉齐身不由己地拒绝亚里士多德关于太虚不可能性的概念。事实上，这是与他的物体作为"处于与被容纳物体的接触之中的那容纳物体的界线"(《物理学》卷四，212ª5)，的这一概念密切相关的。他遵循他以为是柏拉图的学说，坚决主张太虚是可能的。①

和这种太虚的观点相一致，拉齐认为运动是物体的一个本质的属性，正如他的一篇论文的题目(见上述 12)所提出的，这种属性本质上是属于物体的，并不象亚里士多德主张的那样，是被设想为变化的一个本原的一种自然的属性。② 从这一点出发，其结果是所有的物体由于它们的内在运动而被推动向下运动，趋向宇宙中心，而不是象亚里士多德所教导的那样，根据它们自然的地点或进入它们构成的那支配性的成分，不是朝上，就是朝下。③

关于运动和承担运动的太虚的这一理论，与德谟克利特④学说的相似之处不料是如此明显。亚里士多德的批评家们，他们激
101 烈地反抗德谟克利特物理学的如此多的方面，却高度赞扬德谟克利特的探索方法，⑤ 自然会被引向德谟克利特的就是那些被亚里士多德痛斥的方面。这样，不仅是运动和太虚，而且物体的原子构成都被拉齐用德谟克利特的措词作了说明。被他认为是五大永恒的本原之一的物质，正如将简略地说明的那样，是由不可分的构成部分，即原子构成的，这些原子被太虚所间隔。这些原子的密疏度，或者分隔原子的太虚之积，决定了客体的基本的质，例如重或轻、硬或软。⑥

从亚里士多德主义的立场和伊斯兰教学说出发，更令人吃惊

① 见皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，45—47 页。关于柏拉图的太虚学说，见泰勒：《蒂迈欧篇注释》，384—385、399、559、581 页。参见亚里士多德：《起源和衰灭》卷一，325ᵇ34

② 亚里士多德：《物理学》卷二，192ᵇ。

③ 亚里士多德：《天文学》卷四，308ª。

④ 德谟克利特(约前460—前370年)，希腊唯物主义哲学家，原子论的完成者。经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者。著作相传 52 种，仅存残篇。——译者注

⑤ 参见亚里士多德：《起源和衰灭》卷一，315ª32和324ª35。

⑥ 见皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，40—42 页，尤其是 76—77 页关于德谟克利特与拉齐的关系。

的是，拉齐承认毕达哥拉斯—柏拉图的灵魂转生或轮回的学说。根据他的说法，最初活生生的灵魂，仍然是鲁莽愚蠢的。由于成为倾向于物质，它试图统一为物质，并赋予它形式，以致于它可以分享肉体的欢乐。可是，根据物质的执拗性和它抵御灵魂的非形成的活动这种观点，真主不得不去帮助它，创造这个宇宙连同它的物质形式，以便使灵魂能够满足它的一时分享物质乐趣的邪恶的强烈愿望。同样，真主创造了人并从"他的神性的本质"中将理性授予人，以便理性能最后将灵魂从它在人体内的世俗的沉睡中唤醒，使它想起它作为较高的(仅能用智力理解的)世界的公民的真正的命运和它通过研究哲学寻求彼岸世界的责任。到灵魂成为沉溺于这一研究的程度，它将能获得其拯救，重返仅能用智力理解的世界，正如老毕达哥拉斯信徒们所表达的那样，它将依赖那个世界从"诞生的转轮"中获得解放。可是，这种独特的灵魂由于没有被哲学研究所净化，它们将继续在这个世界内徘徊，直到它们发现哲学的治疗的功效并转向仅能用智力理解的世界。当这最后的目标达到，受理性指导的人的灵魂已经恢复其真正的住所时，这"下界世界"将停息，那已经强行被拴在形式上的物质将回到它绝对没有形式和纯洁的原始情况。①

102 对于灵魂的这种概念及其超凡的命运，他们用比得上苏格拉底的轮回说的那种戏剧般的回环说的措词，陈述哲学的令人崇敬的作用。拉齐在这儿不仅推进了大胆的有点独创性的灵魂的理论，而且发挥了由造物主(al-Bari') 及时创造世界的叙述。毕达哥拉斯-俄尔甫斯② 的关于灵魂循环回归的概念及其最终从"诞生的转轮"中获得解脱，毫不含糊地得到了陈述，突出了哲学神秘的治疗功能。

---

① 克劳斯编：《哲学原著集》，281—282 页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，59—60 页。

② 俄尔甫斯，相传为希腊秘传宗教俄尔甫斯教的教祖，该教出现于前七至前六世纪，信仰人具有"属天"的"神性"及"属地"的"魔性"，将死后果报和灵魂转生的观念引入希腊。认为灵魂将根据生前的善恶而向高一级或低一级转生；转生多次才得以解脱。——译者注

关于他的轮回观，我们这里可以考虑一下拉齐对动物的屠夫这个问题及其能在道德上被证明为正当的那些理由，用哲学的方法所作的叙述。象诸如盲眼诗人艾布·阿拉·麦阿里(1057年卒)那样的伊斯兰史上其他敏感的灵魂一样，拉齐一定被动物的苦难，尤其是通过人的手而造成的苦难这个问题所困扰。他观察到，屠杀野生动物可能是作为保护人的生命而被证明是正当的，但这明显地不能适用于家畜。可是根据他所说，不管是野生的还是家养的动物这两种情况下，最终被证明为正当的是，它们被屠杀是将它们的灵魂从它们肉体的束缚中解放出来，从而通过使它们能"居住在另外较高的肉体"①，例如人的肉体，使它们接近它们的最终命运的一种手段。

拉齐思想中的柏拉图成分，正如我们已经指明的那样，任何地方都不会比在他的五大永远并存的本原这个极为重要的形而上学的概念里更为明显。虽然这一概念总的说归之于神秘的萨比教或哈兰派教派，我们还是能清楚地看出柏拉图的直接影响，这些影响最终来自柏拉图伟大的宇宙论的对话体作品《蒂迈欧篇》，拉齐曾着迷似地研究了这部著作。构成拉齐的形而上学学说实质的这五大永远并存的本原是物质、空间、时间、灵魂和造物主(Bārī':Demiurgus)。物质的永恒性通过两种方法被证实。创造，这"非构成的"物质的行为不仅以在它之前存在造物主为前提，而且也以其中内在此行为的基质或物质为条件。此外，正是从太虚中创造的这个概念，在逻辑上是站不住脚的，因为如果真主能够从无物中创造任何事物，他理所当然地必然从无物中创造每一事物，因为这是最简
103 单的和最乐意的生产方式。但是，既然事实完全不是这样，那么这宇宙必须被说成是从没有形式的物质所创造的，这种物质自从所有的时间以来，先于宇宙而存在。②

物质要求自己的处所，此处所是第二个永恒的本原，空间。空

① 克劳斯编：《哲学原著集》，105、174页；参见普罗提诺：《九章集》卷三，2、15页。
② 克劳斯编：《哲学原著集》，224—225页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，40—41页；胡斯罗：《旅行者的干粮》，74—75页。

间被拉齐表达为一个抽象的概念，它与亚里士多德的“地点”不同，它逻辑上不是与物体不可分的。其结果，他划分出普遍的和特定的地点或空间之间的区别。普遍的地点(或空间)与物体完全不同，因此占据空间的物体的概念不需要进入它的定义，因为它是在亚里士多德的地点概念中所内含的，或“包含在它之内的物体的最内部的界限”，① 这样，太虚的可能性逻辑上就被捍卫住了。由于独立于物体，因而独立于量，此空间既是无限的又是永恒的，② 而对于亚里士多德，即使在作为地点群落的它的宇宙的容量里，它还是与整个宇宙的物体不可分割的，根据这一点，它是有限的。③

另一方面，特定的地点，不可能表达为与物质相分离，物质构成了它本身的本质。通过这种方法，它与亚里士多德那作为包含在其内的特定的或物质的客体的“地点”或“运载工具”的地点概念大相径庭，它显示出与柏拉图的空间有某种类似点。正如亚里士多德在《物理学》卷四 $209^{b}11$ 内所批判性地注意到的那样，柏拉图的空间在《蒂迈欧篇》内被描绘成贮藏所和无定形的物质，造物主从它中形成感官的特定客体，④ 因此可以这么说，它在其运载能力方面难以与占据它的那物质基质相区别。

拉齐的时间观点，也与认为时间是运动的一个种类或其数字的亚里士多德分道扬镳。这种概念总的来说依靠运动，尤其是天空的运动，才逻辑地造成时间的实在；可是按拉齐的观点，运动不是生产，而仅仅是启示或显示时间，根据这种说法，时间本质上仍与运动有所区别。

再者，拉齐通过与空间比拟，将特殊的或确定的时间与绝对
104 的或普遍的时间区别开来。前者他设想为可测量的和有限的，后者则是不可测量的和无限的，这样的时间与新柏拉图的万古 (al-dahr)⑤ 相似。万古是仅能用智力理解的世界里的持续时间的量

① 亚里士多德：《物理学》卷四，$212^{a}20$。
② 《哲学原著集》，258—259 页。
③ 亚里士多德：《物理学》卷四，$209^{c}32$、$212^{b}13$。
④ 参见柏拉图：《蒂迈欧篇》，52—53 页。
⑤ 比鲁尼：《印度史》，163 页。

度，① 它与被柏拉图称为“永恒性的活动的映象”② 的可以感知的世界的一段时间的量度是不同的。

至于永远独立于被创造的宇宙及其运动的那种绝对的时间的设想，拉齐力劝我们完全抛开天空的运动、太阳和行星的升起和没落，而全神贯注于“永恒的运动”的单纯的概念，此概念对于他来说，是与绝对的时间同义的。这样的概念并不比无限的太虚概念难以掌握。无限的太虚和绝对的时间一样，可以离开宇宙的大小或其一段时间的量而被直觉地表达出来。③ 考虑到这一点，绝对的时间等同于永恒的循环，它先于特定的时间的起源，先于与宇宙的创造同时发生的天体运动。

余下来造物主和灵魂这两个本原的永恒性，在拉齐的体系内，是与大胆地企图尽力解决证实宇宙创造的合理性这个决定性的问题密切相关，这个问题自从柏拉图时代以来，已经使许多哲学家伤透脑筋。④ 他为自己提出的这个问题，并不是这宇宙是否被造（因为他象柏拉图一样，坚信宇宙在永恒的时间内是被造的），而是一个无论在伊斯兰世界还是在基督教世界里几个世纪以来，通过争论不休的神学和哲学论文而反复回响的那个相当棘手的难题——象拉丁学者后来所提出的那样，真主是通过“自然的必然性”还是通过自由意志的行为，创造了这宇宙？拉齐认为，如果断定是“自然的必然性”，那么其逻辑结果将是，在时间内创造了此宇宙的真主，其本身也在时间之内，因为自然的生产，其结果必然依靠其在时间内的自然的动因。另一方面，如果回答是自由意志的行为，立即就会产生另一个问题：真主为什么选定在他创造宇宙的那个特定时间内，而不是在其它任何时间内，创造这个宇宙？⑤

拉齐提出的这个回答生动地显示出他思想中的柏拉图和新柏

---

① 普罗提诺：《九章集》卷三，7、11 页。
② 柏拉图：《蒂迈欧篇》，37c。
③ 皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，53—54 页。
④ 尤其参见《蒂迈欧篇》，28—29 页。
⑤ 胡斯罗：《旅行者的干粮》，114—115 页；克劳斯编：《哲学原著集》，290—291 页；皮内斯：《伊斯兰原子论论文集》，58—59 页。

105 拉图的成分，以及他力求将他的五大永恒的本原体现在有条理的形而上学体系中去的独创性。正如我们所看到的，灵魂是与真主、物质和时间永远并存的。由于灵魂迷恋物质的缘故，真主只得造成灵魂本身不能获得之物，即与物质形式之结合。宇宙的被造是与这种结合有密切的关系，在这种结合中灵魂仍永远是局外的。由于理性的启发，已经如此占有物质形式和感官乐趣的灵魂最后觉醒，意识到自己真正的命运，被注定去寻求自己在仅能用理智了解的世界里的复原，这仅能用理智了解的世界才是它的真正住所。①

拉齐没有提供造物主或灵魂这两者永恒性的证明，这一点会被立即注意到。他清楚地相信，宇宙是在时间内被创造的，它是短暂无常的。这与柏拉图不同，柏拉图认为宇宙是被创造的，但它是持久无尽的。所以，灵魂和造物主的永恒性一定被断言为由拉齐仿效柏拉图，作为一种公理般的命题而提出的。不仅部分以前和部分以后的灵魂的永恒性，而且哲学作为通向灵魂的净化及其从肉体的桎梏中获得解脱的唯一道路的作用，都反映了明显的柏拉图—毕达哥拉斯派的影响，它是与伊斯兰教关于启示的概念和关于预言的同性质的概念背道而驰的。事实上，拉齐和他的理性主义的前提完全一致，彻底拒绝关于启示的概念和先知作为神与人之间的中介者的作用。他推想道，既然真主施予的理性之光足以认识真理，那么预言不是多余的，就是令人反感的，因为它成为一个相信自己凭真主的启示是受宠的民族(可能是阿拉伯人)和其他较少幸运的民族之间这么多的流血和战争的起因。②

这——拒绝承认预言（在伊斯兰的典籍中是与婆罗门教相联系的）——可能是拉齐的学说中使他被作为一个分裂者和异教徒而受到几乎全体蔑视的那个方面。即使在象伊斯马仪勒派这样的
106 异端的圈子内，他正如十一世纪伊斯马仪勒派著名号召者奈西尔-伊-胡斯罗及他自己的同乡和同姓的艾布·哈提姆·拉齐（933

① 见上述，26页。

② 克劳斯编：《哲学原著集》，295页。比鲁尼认为《论预言的否定》和《论假先知们的诡计》这两本反宗教的小册子系拉齐所作；见克劳斯：《比鲁尼书简》，20页。

年卒）对他发动的刻毒攻击所表明的那样，得不到一星半点宽恕。艾布·哈提姆的著作成为按原样恢复艾布·伯克尔·拉齐的思想的主要出处。可是，事实上那些批评家们与拉齐一样，远非象他们会甘愿承认的那样；他们都接受了毕达哥拉斯的影响，这正如在即将到来的某章内所将显示的那样，使他们离开了正统伊斯兰教的主体。

107 第四章 伊斯兰新柏拉图主义的进一步发展

一、法 拉 比

镀迪和拉齐哲学中所内含的新柏拉图主义的倾向，在法拉比和伊本·西那的作品中得到完全突出。后两个是最早创立十分复杂的、详尽的形而上学体系的穆斯林哲学家。在镀迪的比较折衷的思想里，亚里士多德的成分居支配地位，而在拉齐的较少包罗万象的作品中，谁都注意到一个强烈的柏拉图的成分。阿拉伯语中对新柏拉图主义的第一个系统的阐述，毫无疑问是伊斯兰第一位杰出的逻辑学家和形而上学家穆罕默德·本·穆罕默德·本·泰尔罕·法拉比的著作，他在经典著作和中世纪拉丁文中以艾布·纳斯尔（拉丁文：Abunaser）更为闻名。

我们的许多典籍在对法拉比这个主要作为他那个时代的杰出逻辑学家、柏拉图和亚里士多德的阐述者而大加赞扬方面是完全一致的。据一部早期的典籍所称，他曾师从巴格达的一个基督教学者约翰·本·海兰，学习逻辑学。但不久即超过了他所有的穆斯林同时代人，他对逻辑学研究精益求精并推而广之，完成了镀迪曾疏漏的一些比较令人难以捉摸的方面。①

关于法拉比的生平，我们只知道他出生于塔朗沙克西那的法拉卜区，他的父亲是一位波斯首领，很可能原先是突厥人。据说他
108 在大马士革长大，在那儿他一度充任花园看守，晚上，他靠"看守人的火把"专心致志地研读哲学书籍。② 后来他来到巴格达，遇到诸

① 萨伊德：《伊玛目的等级》，53页；伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷二，136页。

② 《信息之源泉》卷二，134页。

如马塔和约翰那样的他那个时代的第一流教师，他们介绍他学习逻辑学。在游历埃及后，他回到叙利亚北部的阿勒颇；此后不久，他于 950 年逝世，享年八十。①

他个人的特点和品行，被暗示在关于他与哈姆丹王朝国王赛伊夫·道莱(918—967)之间的交往轶事之中。赛伊夫·道莱的首都在阿勒颇，他是文学艺术的伟大的赞助人。据说他非常尊重法拉比，但他有时对他的希奇古怪的穿着和乡下佬般的举止，以及尽管他的禁欲主义和朴实谦逊，他时常在他的赐主面前沉缅于某种程度的献媚取宠这个事实而非常恼怒。可是，这种交往一定时间不长，回避交际的法拉比显然没能利用如此受国王青睐的所有这些有利条件。

他在哲学史上的地位可以从十三世纪哲学史家伊本·艾比·乌赛比阿② 保存下来的，一条关于该学科发展的有趣评注里略见一斑。据这位历史学家所记载，法拉比在一部显然已经失逸的论述《哲学的兴起》的著作中这样写道：

"哲学研究在希腊国王统治期间已相当普遍。可是，在亚里士多德死后，它在亚历山大受到耕植，直到克娄巴特拉③ [确实地说这个女人的] 统治之末。亚里士多德死后，此学说在十三个 [古埃及托勒密王朝的] 国王的统治期间保持不变。在他们的统治期间，十二位哲学教师一个继承另一个，最后一位是安德罗尼柯④ ……

---

① 伊本·赫利坎：《名人列传》卷四，242 页。关于他在去阿斯卡龙的路上遭祸横死一事，参考贝哈基：《伊斯兰哲贤史》，34 页。

② 伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷二，134—135 页。参见迈耶霍夫："科学传到阿拉伯"，《伊斯兰文化》卷十一(1937)，20 页；施泰因施奈德：《法拉比，这位阿拉伯哲学家的生平和论著》，68—70 页；里斯彻："法拉比论逻辑学传统"，《思想史杂志》卷二十四(1963)，127—129 页。

③ 克娄巴特拉，埃及女王(公元前 51—前 30 在位)。她天生丽质，工于巧计。为实现自己的称霸野心，使罗马帝国执政者凯撒坠入她的情网。凯撒被刺后，又委身安敦尼，并于公元前 37 年正式嫁与他，获罗马帝国半壁江山，但她仍不满足，鼓动安敦尼向屋大维宣战，妄图控制整个罗马帝国。前 31 年十月安敦尼失败，次年屋大维兵进埃及，她自知无回天之力，便自杀身亡。——译者注

④ 安德罗尼柯(公元前一世纪)，希腊逍遥派哲学家，整理并注释了亚里士多德和德奥夫拉斯多斯的著作。——译者注

当罗马皇帝奥古斯都[1]逼死了克娄巴特拉[确切地说，这个女人]并巩固了他的统治时，他调查研究了图书馆，编定了藏书目录。在藏书中他发现一些在亚里士多德时代内写成和抄写的书籍，或那些德奥夫拉斯多斯[2]的作品，他注意到这些教师和哲学家创作了论述亚里士多德所涉及的那些问题的著作。他定购了那些在亚里士多德在世期间所传抄的书籍和他的学生的作品，以便复制并作
109 为教育的基础，其它的则散失了。安德罗尼柯被任命为这些事情的公断人，受命复制后随身带往罗马，其它的则留在亚历山大的书院里。他还命令他指定一位教师继承他在亚历山大的职务，这样他就能陪同他[即皇帝]去罗马。这两个知识中心肩并肩地存在着，直到基督教的出现。"[3]

巴格达随后成为逻辑学教育的中心。据伊本·艾比·乌赛比阿所说，法拉比本人从约翰·本·海兰那儿接受了逻辑学的教育。他的研究项目包括《论证之书》(即《后分析篇》)，这样就破除了在亚历山大开创的除《前分析篇》以外皆不继续深究下去的传统。[4]

虽然对这些相继的哲学书院的这种叙述是大可伸缩的，然而它却清楚地显示出法拉比时代的教育情况，以及他自己在诸如马塔、古威里、约翰等聂斯脱利派和雅各派学者直到法拉比到来以前，所明显享有全部卓越性的那个领域内的名望。使法拉比在这点上的名声有所提高的看来是具有这样的事实：他的穆斯林前辈们没有一个人，甚至伟大的铿迪(他因为自己草率地闯入逻辑学中而明显地受到批评)[5]也没有能获得任何名声。基夫蒂和伊本·艾比·乌赛比阿两人都热切地指出法拉比尽管年青，但迅速超过他的主要对手马塔，这也是意味深长的。马塔是"巴格达和整个东部穆斯

① 公元前44年，凯撒被刺身亡，屋大维、安敦尼、雷必达间经过十多年激烈争夺，屋大维取得胜利。公元前27年，他自称"第一公民"，实际上成为"皇帝"，元老院赠给他"奥古斯都"("神圣"之意)的称号。——译者注

② 德奥夫拉斯多斯(约前371—前286)，希腊科学家、哲学家，著有《植物学》、《医学史》等，曾主持逍遥学派。——译者注

③ 伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷二，134—135页。

④ 同上，135页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，227页。

⑤ 见上述，84页。

林世界”的逻辑学的主要权威。①

法拉比精通逻辑学，这可以从他对亚里士多德的逻辑学的评注和释义的数量和完整性中测定。关于他的大量的评注，足以使我们达到证明他受到自己的同时代人的高度重视是理所当然的。下面即为被认作他的主要逻辑学著作：②《后分析篇注释》、《前分析篇注释》、《导论注释》、③《正位篇（卷二、卷八）注释》、《智者学注释》、《解释篇注释》④、《范畴篇注释》、关于《必然的和存在判断的前提》的论文、关于《所有学科中使用的命题和演绎推理》的论文。

法拉比在逻辑学以及物理学、形而上学和政治学方面的贡献，使他有资格在伊斯兰哲学家中占有不容置疑的卓越的地位。他由于自己高明地评注柏拉图和亚里士多德的哲学，而受到一位早期编史者的格外赞扬。⑤这两部著作和他的《学科细目》一起，是阿拉伯语中对亚里士多德哲学和柏拉图主义最综合的全面的介绍，它们在质量和完整性方面远远超过那个时期任何类似的著作。

在这三部著作中题为《柏拉图的哲学，它的各部分及这些部分的次序》⑥的第一部作品内，法拉比展示了他那广泛的有关柏拉图全集的知识，阐明十世纪穆斯林了解这部全集的程度。在此书中，他提及名字的不仅包括所有的对话体作品，而且还有柏拉图的书信集，给它们的主题内容作了简明的叙述。他了解这些题材的方法最好地显示在他对柏拉图的一部主要作品——迄今尚存的《法律篇》的简编中；它雄辩地证明他对“最伟大的[哲人]，非凡的柏拉图”⑦的伦理和政治的哲学造诣极高的认识和特别的爱好。

第二部著作名为《亚里士多德的哲学》⑧，此书一开始就讨论

---

① 《伊斯兰哲贤史》，278—279页；《信息之源泉》卷二，135页。
② 《信息之源泉》卷二，138页；夏夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，279页。
③ 阿雅索菲亚手稿，4839号。参见《伊斯兰季刊》卷三(1956)，117—127页。
④ W·库茨编(贝鲁特，1960)。
⑤ 萨伊德：《伊玛目的等级》，53页。
⑥ 《法拉比的柏拉图哲学》，罗森塔尔和瓦尔译编译；马哈迪的英译本为《法拉比的柏拉图和亚里士多德哲学》。
⑦ 《法拉比关于柏拉图法律篇的概要》(加布里埃利编译)，43页。
⑧ 麦赫迪编：《法拉比的亚里士多德哲学》。

人的幸福的性质和"科学的知识"成为一个人必须追求的那种好生活的必要组成部分所通过的方法。它接着概括地评述亚里士多德哲学从逻辑学到形而上学的整个系列。法拉比对亚里士多德哲学所作的分析的一个值得注意的特色是，在伦理学或幸福理论（对此他献出了另一篇论文《幸福的获得》）为一方面，（此书内提出讨论的）知识的理论和他对《导论》、《范畴篇》和《解释篇》的迄今尚存的注释为另一方面，这两者之间的密切的相互关系。作为人在这种生活中的幸福所必需的理论的和实践的哲学的统一，成为随后伊斯兰思想的一个独特的特征。宗教的和末世学的问题具有较大的重要性，因为人死后的生活被认为是他现世生活的延伸。

111 法拉比叙述的另一个特征是亚里士多德的这些学科系统的有机统一。从逻辑学到自然哲学的过渡，被认为是和从逻辑学到伦理学的过渡一样的自然。据法拉比所说，生产之和在《范畴篇》中被仅仅认为是在于它们的逻辑学方面，而在《物理学》中则被认为是在它们的质的和量的方面。① 在后一著作中，我们被告知，亚里士多德一开始就制定了物理学所依据的总的原则，诸如物体和形式的两重性，运动的动力因和终极因的必要性等等。他然后继续讨论自然的意义和"物理探究"不同于其它探究形式的方法，以及量的性质和无限、地点、时间的性质。接着，他论述运动和一系列特殊的原动力必须最终归于运动的第一本原的方式，这运动的第一本原永远是非物理的和非物质的，所以对它的研究构成了另一种探究，② 即形而上学的一部分。

被法拉比提及的其它物理学和宇宙论的论文是《天文学》、《气象学》、《无机物书》③、《植物学》、④《灵魂论》、论《健康和疾病》、

① 法拉比：《亚里士多德的哲学》，85—87页。

② 同上，97页。

③ 第欧根尼·拉尔修（三世纪上半世纪，希腊传记作家。——译者注）的书目，或基夫蒂的《伊斯兰哲贤史》42页上所列的亚里士多德著作阿拉伯文一览表中，均未提及叫这一书名的书。

④ 《植物学》是两卷本的亚里士多德著作，它现在的希腊文本译自中世纪拉丁文本，而拉丁文本则是译自一个归于伊斯哈格·本·侯乃恩的阿拉伯文本；参见巴达维编：《亚里士多德在阿拉伯》，开罗，1954。

《论青年和老年》、《论寿命的修短》、《论生和死》、《论感觉》和《动物的运动论》。在这些著作中，他注意到亚里士多德论述要素的作用及其在无机物、动物和植物的构成中的化合，接着论及我们与动物王国交往的生活和成长的过程。还简要叙述了天体和气象现象，此书最后以相当长的篇幅讨论心理学为结束。据法拉比所说，亚里士多德注意到，对于人和其它动物是共同的那种纯物理过程或功能，不能作为人的自然本性，头脑才是使人分离而出的鉴别性的本性；它坚持灵魂的其它官能处于灵魂对自然的同样能力之中，那就是它作为最后的本原，即泰洛斯。[①] 可是，作为人的完备（或圆极）
112 的标志的头脑仅仅是一种灵魂的能力或官能，它从属于理性的活动或工作，因为它控制住万物的仅能用智力了解的形式。在后一种水平上，理性已经成为现实的，达到那种所有正在进行中的阶段（生物体的自然生命以及它的其它精神的功能）从属于它的完美的最后阶段。[②] 考虑到它对于自然和灵魂的第一位性，亚里士多德探索它作为积极的理性在它的能力中的作用和在尘世上的有生命的和无生命的物体的生产和发展中的作用。这种探索逻辑地将他引到物理学之外，进入形而上学之中，由于一种不甚清楚的原因，法拉比的论述到此嘎然而止了。

但是题为《学科细目》（在某些方面是前面的论文的复制品）的第三部著作，可能是了解法拉比的哲学对于其它学科的概念，确切地说是整个伊斯兰自然哲学学派的概念，以及了解希腊人和伊斯兰学科提纲的相互关系的最关键的作品。四个世纪后，它在反希腊的百科全书式的编年史家、突尼斯人伊本·赫勒敦（1406 年卒）的著作中依然产生着回响。

在这一论著中，法拉比概括地评述了他那个时代已经知晓的各种学科的整个系列。他将它们分在八大栏目之下：语言学的、逻

① 法拉比：《亚里士多德哲学》，122 页。
② 同上，126 页。

辑学的、数学的、物理学的、形而上学的、政治的、法律的和神学的。[1] 语言学学科落入两个范畴：那些与任何民族使用语言有关的和那些与各自指导这样使用语言的规则有关的。可是，这一划分可以扩大到包括研究决定单一术语、主题、书法、雄辩术、韵律学以及它们的分支的规则。[2]

逻辑学与语言科学，尤其与语法不同，它既是与指导它们的种种概念和规则有关，又是防止错误的手段。掌握并遵守这些规则是必须的。象某些人主张的那样偶然地持有正确的信念，这是不够的；还必须通过提及逻辑学制定的"证明之标准"来证明并捍卫它们。如果认为实践可以使我们无需有关这些规则的知识，那么
113 谁都会论证道，由于同样的原因，作为符合语法规则的说话或健全动词的书写的长期实践的结果，就可以无需语法和韵律学的规则，但情况远非如此。

此外，与语法不同，逻辑学就其规则普遍适用于人类的所有语言而言，涉及"内部的"和"外部的"语言的种种规则。[3] 根据这种说法，它不是象语法那样是常规的。与后古代亚里士多德的《工具论》的那些部分相对应的逻辑学的八个分支是：

1. 《范畴篇》，涉及决定概念的规则和与这些概念相应的单一术语的使用。
2. 《解释篇》，涉及由两个或两个以上术语构成的简单陈述或命题。
3. 《前分析篇》，涉及在五种类型，即论证式的、辩证式的、诡辩式的、雄辩式的、富有诗意式的辩论中所使用的演绎推理的规则。[4]
4. 《后分析篇》，涉及论证的证据的规则和科学知识的性质。

---

① 法拉比：《学科的统计》，43—44 页。
② 同上，58—59 页。
③ 阿拉伯语"nutq"一词与希腊文的"Logos"相对应，具有这样的双重涵义。
④ 《学科的统计》，64 页。

5.《正位篇》，涉及辩证的问题与回答。

6.《论智者》，或"假智慧"，涉及诡辩式的辩论及防止它们的方法。

7.《修辞学》，涉及说服的类型及其在雄辩术内对听众的影响。

8.《诗学》，涉及诗歌写作的规则、富有诗意式陈述的形形色色的类型及其比较大的优点。①

数学科学包括算术、几何、透视图、天文、音乐、动力学以及力学。在上述的每个学科中，根据我们正在谈论的那门学科是论述抽象的概念或为该学科所制定的原则，还是涉及它们在任何技艺或职业中的应用，都有理论的和实践的部分。

例如，理论的天文学在三个方面处理尘世上和天空中的物体：(1)它们的外形、质量和相对距离；(2)它们的一般性和特殊性、运动，以及它们的会合；(3)他们对于地球的位置及其主要的地带。

114 另一方面，实践的天文学(或星占学)则是论述行星的运动作为预卜的标志和理解尘世上过去的和正在发生的事情的线索所采用的方法。②

占星术家艾布·伊斯哈格·易卜拉辛·本·阿卜杜拉·巴格达迪看来受到种种令人可以理解的怀疑的攻击。在应他的请求而写的一篇有趣的论文③中，法拉比相当冷静地仔细考虑了占星术欲成为一门有效学科的要求。他观察到尘世上的事件不是决定于某些特定的可以查明的原因，就是它们仅仅是偶然发生的，因而没有能被查清的原因。天体对尘世上发生的事件发挥着某种因果关系的影响。但是，这些情况落入两个范畴：那些通过天文学的计算可以确定，可是又难以确定的，例如某些地区由于它们与太阳比较接近而热气逼人；和那些不能通过天文学的计算来确定的。在后一种情况下，占星术家无需这种计算，他们仅仅甘愿采取那些令人

① 同上，63—64页。

② 同上，84—85页。

③ "论星占学中有效的和无效的影响"，见法拉比：《论文集》，76—89页。

简直不可置信的占卜术和怪诞的预测。考虑到万物的复杂性及它们质和类的差异，这样的占卜术可能偶然地言中，这当然是完全可能的。必然性的推测在这里或许是不合理的，假定诸如由于月亮介入我们的视线和太阳之间，而产生日食那样的天文现象，是繁荣昌盛或不幸灾难的诱因，① 这无论如何是件蠢事，因为由于同样的原因，任何客体介于我们的视线和太阳之间，也将会成为繁荣昌盛或不幸灾难的诱因。法拉比进一步注意到，占星术家之间最卓越的，是最少根据他们自己的占星术研究结果去处理他们自己的事务；所以我们必须设想他们的预测是受利益的追求所鼓舞的，或者仅仅是根深蒂固的习惯的结果。②

物理学和形而上学在法拉比的学科讨论中占有中心的地位。物理学的定义是对"自然的物体以及这些物体内所固有的偶因"的
115 调查研究。它涉及万物的质料因、形式因、动力因和目的因，由八个主要的分科组成，论述所有物理的实体（好象在亚里士多德的《物理学》里那样）共有的偶因和基质、简单的实体（如在《天文学》里的那样）、即将形成和正在终止的（与《起源和衰灭》里的一样）、各要素的属性（和《气象学》的前三部书里一样）、由多要素产生的合成物体（如同《气象学》的第四部书里那种）、无机物（犹如在《无机物书》里一样）③、植物（宛如在《植物学》里一样），最后是包括人在内的动物（如同《动物志》和《灵魂论》里的一样）。

据法拉比所说，形而上学可以划分为三个主要部分：

1. 论述种种存在物的存在的部分，即本体论。
2. 论述非物质的实体，它们的性质、数量以及最后在研究作为万物的首要基质，其他任何事物都是从它引出自己的存在的那个"不能想象有什么能比它更伟大的完美的存在"④ 中达到顶点的它们卓越的程度的部分，即神学。

---

① 同上，86 页。
② 同上，88—89 页。
③ 见上述，111 页注 3。
④ 法拉比：《学科的统计》，100 页。

3. 论述构成这专门的学科的基础的论证的基本原则的部分。

他说，这门学科的有关本题的内容，完全被包含在亚里士多德的《形而上学》一书中。可是在分析这些有关本题的内容时，法拉比在《柏拉图和亚里士多德的一致》一文中的相似的上下文中还停下来研究他明确地归之于亚里士多德的伪《神学》。①

随着形而上学的讨论，希腊的各门学科的纲要除政治学外都是完整的了。政治学对于法拉比和老逍遥学派的传统来说，由伦理学和政治科学所组成，一方面涉及美德及其与幸福的关系，另一方面论述最适合保护这些美德的政治的政权。可是，还有两门学科——法理学和经院神学，最后将以它们结束这种讨论。法理学简要地被说成是决定正确的宗教信仰和实践的学科。通过比拟经文的明文规定，给法者(真主)对此是沉默的。② 另一方面，神学被说成是捍卫这些信仰和实践，并反驳对它们的真理提出质疑的论
116 据的学科。法理学内行和神学内行之间的差别在于前者简单地从《古兰经》的前提推断其必然的结果，而神学家通过不是求助于经文的看法，就是依靠扎根于见识的经验、传统或理性之中的那些一般性的原则，来捍卫那些前提。每当发现这样的原则与《古兰经》的明文陈述相抵触时，后者应作比喻性的解释。一旦这种证明是不可能时，被说成传统或理性的原则应作为谬误而不予考虑，以便《古兰经》的权威能毫无疑问地得到维护。在这点上，卫护教义将要求他们不惜一切努力地去挫败他们的对手，即使非用谬误、诡辩或彻头彻尾的欺骗不可。③

可是需特别提到的是，这些激进的观点，以及那种认为启示的真理超越人的理性的力量，因而是绝对不能被询问的观点，都是法拉比把作为各种各样的倡导者所提出的观点而予以介绍的，因此他本人对这一决定性问题的立场，在某种程度上说是令人难以确定的。可是，考虑到在他的关于万物的先验图式的一般概念中的

① 法拉比：《两哲贤观点的汇集》，101、105页。
② 《学科的统计》，107页。
③ 同上，111—112页。

理性的作用，其推论必然是，它将此论战中的仲裁与其移交给启示，不如交给理性。

在题为《两大哲贤的和谐》的一篇重要的论文中，法拉比对柏拉图和亚里士多德的关系的叙述清楚地反映了与努梅尼乌斯①、普罗提诺、西姆普利丘斯、苏利阿纳斯、波菲利等等名字相联系的新柏拉图主义的传统，这些人的各种各样的思想都变成了几乎混为一谈的东西。② 针对围绕这两位希腊哲贤的名字喧嚣不休的那种伊斯兰论战的背景，以及必然随之产生的他们称之为不一致的责骂，法拉比提出了调解这两位哲贤之间的差异这一困难的任务。③

法拉比独立存在的思想，它与我们已经论述过的方法论的和历史的成分截然不同，可分成两个主要的部分：形而上学和政治学。鉴于他对新柏拉图和斯多葛派的深厚同情达到这样的程度，我们可以把这些看作同一种学科的两个方面，这种学科可以不偏不
117 依地被说成，就它导致幸福而言是追求真理，或者就它依靠真理而言是追求幸福。据说在《共和国篇》一书中，柏拉图过分图解式地在国家与个人之间做个比较，很好地利用它来描绘人一方面是作为个人，另一方面则是作为社会的动物；法拉比也可相似地被说成在人和整个宇宙之间作了更加图解式的比较。宇宙在斯多葛主义中，不仅在它之中包含作为它的一部分的人，而且也反映和显示在宏观的规模上人的性质。

法拉比思想中形而上学和政治学之间的密切联系，进一步阐明了作为包括在伊斯兰信仰体系内的人对于真主、宇宙以及对于他的同类的人们的关系的有机的观点。根据这一观点，政治学和伦理学被设想为形而上学或它的最高级的表现形式神学，即真主的科学的延伸或发展。这样，法拉比主要的形而上学作品《关于

① 努梅尼乌斯(二世纪后半纪)，希腊哲学家，新毕达哥拉斯主义者、新柏拉图主义前驱。——译者注

② 见上述，44页。

③ 见法赫里："柏拉图和亚里士多德的一致性"，《思想史杂志》卷二六(1965，9—10月)，469—478页。

《理想国》居民的种种观点》，不仅象那毫无疑问是法拉比此作原型① 的柏拉图的《共和国篇》里一样，一开始讨论正义和人与国家的关系，而且还讨论第一存在或普罗提诺的太一、它的属性和它通过流出的过程产生宇宙间存在的万物的整个群体的方法。被法拉比设想为万物的第一原因的太一或"第一"是完美的、必需的、自给自足的、永恒的、非创造的、非物质的、没有合伙者或对立面的，并且是不受限定的②。除了这些属性外，"第一"具有单一性、智慧和生命，不是作为附加在他的本体上的种种独特的属性，而正是作为他本体的一部分。将它从其它实体中划出来的东西，逻辑上就是他凭借那个而存在的本体的单一性。至于它既不是物质，又不与物质相联系，那它本质上一定是一种理智。物质是妨碍形式成为行动的一种理智的那种东西，所以完全被剥夺物质的，本质上是一种行动中的理智。

与此相似，"第一"是一种理性的客体，因为他不需要媒介就能表达自己的本质，他永远处于对本质的沉思之中。因此，他是一种思考思想本身的思想，就象亚里士多德和他的中世纪拉丁注释者们所表达的那样："观念的理性的理智"。③

118 再者，既然通过意思为"以知识的最好功能，思考知识的最好客体这一行为"④ 的生活，此活生生的实体所特有的完美的最高阶段的成就，或它那为生成那些通过生成的本性而属于它的事物之能力，那么其结果就是："第一"也是生活。

可是除了它的完美性，"第一"远远不是人的理性能完全理解的。事实上，人的理性由于它的不完美性及其与物质相联系，它被那完美的存在的美妙与壮观搞得眼花缭乱，这种完美的存在本身是最明显不过的，但只被我们模模糊糊地有所察觉。⑤

此外，由于本质上属于他的，只是偶然地属于创造的那种完

① 见上述，25页。
② 法拉比：《理想国》，23—24页。
③ 同上，31—32页。
④ 同上，32页。
⑤ 同上，34页。

美，这美妙是完整的，那么他对自身的冥想伴随着可能最大的乐趣：这至高无上的美的存在的乐趣，其本身不仅作为冥想的客体，而且也作为爱的一种客体。①

法拉比接着论述万物从第一存在中非常有系统地流出，从伊斯兰观点出发，这是非常异端的方法。使人联想起普罗克鲁斯的那种论点的关键，② 是"第一"由于它的存在和完美的过剩，它通过"自然本性的必需"生成了宇宙中存在的整个序列，这"自然本性的必需"完全不受它的选择或愿望的约束。这宇宙没给这至高无上的存在的完美性增加任何内容，没通过任何最终的或目的论的方法决定至高无上的存在，恰恰相反，它是由至高无上的存在所作出的体现非本质的慷慨的一种自发行为的结果。③ 此外，在这种溢出的过程中，"第一"不需要中间的媒介、偶因或其雄伟的创造目的依靠它能得以实现的手段。另一方面没有什么内部的或外部的障碍能够阻止这个过程的持续不尽的呈现。

从第一存在首先流出的是第一理智，它能构想出它的创造者和它自身。由于观念的以前的行为，第二理智就生成了，通过后者，产生了最外层的天。接着，这第二理智构想出它的创造者，产生第三理智，它构想自身，因此产生固定的群星的天空。这个过程
119 一个阶段接一个阶段地进行下去，产生第四、第五、第六、第七、第八、第九和第十个理智，还产生分别与土星、木星、火星、太阳、金星、水星和月亮相应的范围。④ 到第十个理智，这一系列宇宙的理智完成了，至月亮，诸天的系列也确定了，它们的循环运动是由贯穿所有时间的这些宇宙的理智所决定的。

在天空层之下的是地球的领域，该领域内的发展过程是相反的，因此根据一种固定不变的宇宙论的格式，从不完美中产生比较完美，从简单中产生比较复杂。在最低水平上的是最基本的物质，

---

① 同上，37 页。
② 见上述，43 页。
③ 《理想国》，38 页。
④ 同上，44—45 页。

接着是四大要素、无机物、植物、动物、最后是人，人站在这地球范围内的被造客体的上升的螺旋体的顶点上。

这些要素首先结合，产生各种各样的并不十分复杂的相对的物体，这些物体又相互结合，并且与要素第二次结合，产生具有各种积极的或消极的官能的比较复杂的一类物体。这种受天体活动支配的结合过程继续产生尘世上比较高的、比较复杂的实体，直到作为最后结合的结果而出现的人。①

虽然就它们是由物质和形式构成的而言，地球上的这些实体每一种都有持久性，正在讨论中的物质上的某种形式的伴随产生，与它的对立物相比，不是更必需的。因此，这些物质上的对立的种种形式的持久不断的连续性导致自然界的起源和衰灭的交替出现。

随着作为宇宙的缩影的人的出现，发展的等级过程达到极致。在这个过程中出现的人的第一官能是植物性的，下面逐次是感官的、关于食欲的、描写的②和理性的。这些官能中的每一种，我们可以区分为支配的或命令的一部分，和从属的或服从的另一部分，这些官能的每一种对于不如它的官能，也可以同样这样说。合在一起考虑，灵魂的所有这些官能是从属于理性的，理性支配或命令所有其它的官能。可是，在生理学水平上，每种情况中的支配的成
120 分，在心里都有其位置，心的定义是动物热的原始的源泉。③在这卓越的次序以及生成的次序中，下一个是头脑，它履行调节那由心脏发出的，并传递到灵魂的所有官能的、动物的热量这一十分重要的功能，从而保证每一官能都将适度地为卓越起必要性的作用。④在头脑之后的是肝脏，下面是脾脏，最后是生殖器官。生殖是精液对在子宫内循环的血液所起作用产生的结果，其方法类似于当牛奶转化为乳酪时，凝乳酶对牛奶所起的作用。

---

① 同上，49、60—61 页。
② 即"想象"。
③ 《理想国》，75、76 页。
④ 同上，78 页。

人的理性的官能是仅能用智力了解的形式的贮藏所，它分为两类：其本体既是行为中可理解事物的主体，又是它的客体的那些非物质的实体；那些因为它们与物质相联系而仅仅潜在地是仅能用智力了解的实体。潜在的仅能用智力了解的官能和诸如这样的理性的官能，没有将它们的潜在的可能变成现实以便知晓或成为被知晓的某种力量的干预，都不能反映从潜在性状态向现实性状态的跃迁。这种力量被法拉比称之为"其本体是实际思想的一种实体，这样的实体是脱离物质的"①，也就是那个以能看见的太阳的资格，坚持潜在的理性及其可能的客体的一种实际的理智。太阳既向潜在视觉，又向蕴藏的可见物（色彩）授以光线，分别标志着它们实际上正在看的或实际上可见的。同样，潜在的理性从积极的理智接受那种照明，它使理性能够领悟(1)作为这种照明的原因的积极的理智，(2)这种照明本身，最后，(3)在从潜在可能性向行动的过渡中所经过的那仅能用智力理解的事物。②

产生于由积极的理智所传递的那一组仅能用智力理解的事物这种照明的，是那些基本的原则。这些原则最初发源于感官的官能，储存在描写的官能中，随后接受行为中可理解事物的印记。作为真理而普遍地被接受的这些原则分为三个范畴：(1)关于几何知
121 识的基本原则，(2)关于伦理知识的基本原则，(3)关于形而上学知识的基本原则，由于这些，万物的那些基本原因的来源、序列和作用被知晓了。③

我们也许可以在这里停一下，详细地考虑理性的这一关键性的问题，它是由镫迪在穆斯林中间首先提出的，法拉比就此问题贡献了一篇专题文章《理性的使命》。这部作品属于亚里士多德的《灵魂论》的那长长一列论文之一，虽然形式上由亚历山大的《论精神》所引进。

在这篇阿拉伯语同类论文中最长和最综合的专题文章中，法

① 同上，83页。
② 同上，83—84页。
③ 同上，84页。

拉比区别六种类型的理性(阿拉伯语:'aql):

1. 一般地意味着照一般的说法的有理智的和有德行的,亚里士多德称之为深思的(al-ta'aqqul)① 的理性。
2. 神学家断定为指定的或禁止的某种一般的行为,处于与共同观念相同的某种程度上的理性。
3. 亚里士多德在《后分析篇》中把它说成是本能地和直觉地领悟论证的基本原则的官能的那种理性。
4. 在《伦理学》卷四中称为习惯的、来源于实践的理性。这种理性使我们能够通过某种直观的敏锐,确实可靠地判断正确和错误的种种原则。
5. 《灵魂论》卷三中提到的理性,这种理性亚里士多德认为有四个意义:(1)处于潜在性中的理性,它就是"灵魂、一部分灵魂或灵魂的一种官能",它能够从存在的实体中抽象出形式,它最终与这些形式等同起来,成为;(2)行为中的理性,在这种理性中,行为(或形式)里那仅能用智力了解的事物获得了新的存在的样式。十大范畴只是部分地、比拟地适用于这种理性。在这个水平上,与行为中的理智同一的那行为中仅能用智力个解的事物,可以被说成是已经成为积极思想的主体,不再仅仅是它的客体。如果我们想一想积极的理性是如何具有行为中所有仅能用智力了解的形式的知识,并成为与它们相等同,我们就能鉴别在这种情况下,它的理解的客体如何就是理性本身。② 它在这一阶段被说成是后天的理性。(3)这后天的理性固守前一个阶段,即以对物质的形式的资格的行为中的理性,对于已
122 经实行的东西的现实化的动因。此外,它不同于处于其领悟的从属物质只是行为中的仅能用智力了解的事物的情况。属于这一范畴的有通过前一种理性从物质中抽象出来的仅能用智力理解的事物,以及这后天的理性通过与它领

① 法拉比:《论理性》,5—6 页。
② 同上,19 页。

悟作为非物质的自身的同样的方法，直接地领悟的那种非物质的形式。① 最高级的非物质性在其中已经完成的这后天的理性，可能被看作仅能用理智了解的过程的极点。可是正如我们所看到的，这个过程有一个宇宙论的相对应之物，在它之中，行为中的仅能用智力了解的事物（与上述的后天的理智是相同的）标志着最高的界限。理智的和宇宙论的这两个过程是处于直接的相互作用之中，因此谁也既不能说成是在仅能用智力了解的水平上，从物质的知觉到非物质的观念的进步的动因，又不能说成是在宇宙论的水平上，从非物质到物质倒退的动因。这样，在这宇宙里有一种通过行为中的理性从后天的理智引导到灵魂的从属的种种官能、自然、四大要素的形式，最后是标志着这个宇宙中的存在的阶梯的最低横档的最基本的物质的向下的运动。在这方面，与仅能用理智了解的形式的总数相等同的后天的理性，可以被认为是地球上次序的盖顶石。另一方面，从后天的理性上升，通到地球范围之外，进入超越现世的范围，或各自独立的实体，其最低的是积极的理智。(4)这种积极的理智"并不是物体内在的或可能内在的非物质的形式"②，它在某些方面类似于后天的理性，从某种意义上说是行为中的理性。可是，这就是那种造成理性从潜在性转化为行为，并使潜在的形式本身变成现实的动因，就象太阳使视者可以看见，使颜色可以被看见一样。③

6. 可是，这种积极的理智的活动既不是连续的，也不是经久的，这并非是由于与它相适合的任何被动性，而是相反，由于理智必须对它起作用的那物质因某些阻碍或其它原因，既不缺乏，也不充分地倾向于接受从它产生的这些形式这一事实。因此，为了这个目的，有两种东西是必需的：(1)物

① 法拉比：《论理性》，20页。
② 同上，23—24页。
③ 同上，26—26页。

173 质的基质，(2)没有它对这样的基质起作用的任何阻碍，这种阻碍哪一个都不在积极的理智的力量之内。作者论证道，这证明它远离存在这个万物的第一本原，因为它一方面为了自己的存在而依靠第一本原，即真主，另一方面为了那些它在天体上对其起作用的基质。①

这些天体本身以原动者而告终，原动者生成第一层天的天体以及引起固定的众星的星系的公转的第二原动者。这两种实体，它们的存在都归于万物的第一本原，它是"没有什么比它更伟大的东西可能被说成存在"② 的一种存在。这个本原亚里士多德在《形而上学》拉姆巴达③ 卷中提到过，它是那作品中一开始就叙述的一系列理性中的第六个。

可以在这里注意到知识的理论，如何使法拉比能从理性作为人的认识的一种官能的概念，逐渐上升到作为支配地球上的地区的一种动因的理性，最后到作为所有存在的最高原则的理性的概念，这种理性被亚里士多德描写为思考它自己的思想的现实性。④ 理性因而被法拉比从三个独特的，虽然相互间有密切的关系的观点进行设想：认识论的、宇宙论的和形而上学的。但这决不是完全的情景，因为它恰恰也能合理地从伦理的—政治的观点进行设想。

从那种观点出发，理性被法拉比描述为通向幸福的最终的道路，这种幸福存在于对达到积极的理性的水平的、为分享它的非物质性的那种渴望之中。⑤ 为了达到这一水平，需要三种类型的行为：自愿的、智力的和肉体的，各与三种类型的美德相对应：道德的、智力的和艺术的。⑥ 智力的美德是认识官能的优点，它关心以

① 同上，33—34 页。
② 同上，35 页。
③ 希腊语第十一个字母的译音，实际上是卷十二，见本书前述，19 页。——译者注
④ 《形而上学》拉姆巴达卷，1074b35。
⑤ 法拉比：《论理性》，25 页；参见《文明政治》，3、7 页；《论分歧的证实》，8 页。
⑥ 《理想国》，85 页；《幸福的取得》，2—3 页。

所有存在的第一本原，即真主的知识为顶点的各种各样类型存在
124 的知识。① 它的一个附属的方面是判断的官能，这与在任何一类特定的情况中决定有用的和好的有关。所以与前者不同，这一官能的客体是反复无常的和偶然性的，它的优点存在于它善于确定实现国家利益的方法（如在政治的立法里）、其作用（如在家庭的经济里），或个人的作用（如在工艺美术中）。②

除了决定什么是好的或有用的以外，实践的美德还与落实它们有关。这里，意志就将判断的趋向付之执行，起初或许会感到这样做是勉强的，但将变得习惯于这样做。可是，由于假设的自然气质或倾向不同，一些人在某些活动及他们相应的优点方面会胜过旁人，而他人在其他方面则领先，人们既由本性又由习惯注定不是成为统治者就是成为被统治者。③

就是通过这种差异，那各种各样的等级才在国家内产生，这是为适应一个人的基本需要，相互交往的必然形式，没有与他一起的人们的帮助，他不能使这种需要得到满足。④ 与人的肉体相似，国家需要统治者，连同一系列属下，各自与肉体中的心脏及从属器官相对应。这个统治者必须在智力的和实践的美德方法超越其他所有的人。除了真主赐予他的预言的力量外，他必须象柏拉图的哲学家国王那样具有下列品质：聪明、记忆好、头脑敏锐、热爱知识、饮食适度、性欲有节制、热爱诚实、高尚和节约、酷爱正义、坚定或勇敢⑤，还要有柏拉图未曾指出的身体健康和雄辩口才。

法拉比对作为希腊政治思想中这样的基本特征的公正的分析，在某种程度上反映了亚里士多德的《伦理学》的影响，尽管这里和别处一样，占优势的政治主题显然是柏拉图的。在《共和国篇》中特拉西马库斯和波莱马尔库斯的争论是匿名地和附带地在《理

---

① 《幸福的取得》，8—9 页。
② 同上，22—23 页。
③ 同上，29 页。
④ 《理想国》，96—97 页。
⑤ 同上，105—106 页；参见《幸福的取得》，44—45 页；书中将这些品质明确地表达为"柏拉图在他的《共和国篇》中提到的那些先决条件"。

想国》内被提到了，① 而在《章节》里，法拉比自己的观点看来被提
125 了出来。在这里，正义被说成是既涉及共同珍爱的货物的分配，又关系到它的保存。这些货物被特意地陈述为安全、财富、尊严和通常的物质占有。② 作为这些的必然结果，正义被说成是包括被剥夺的货物或它们的等价物的归还，以及与伤害的行为或剥夺过程中所招致的损失相称的惩罚。

公正的比较一般的概念涉及“与一个人周围的人们有关的德行的实行，不管这个德行可能是什么样的。”这个概念使人联想起柏拉图派关于正义是灵魂里各官能的和谐和国家内各阶级的融洽的定义。③ 这种德行的实行以国家内劳动的分工为先决条件，通过弥补它的个人或阶级的自然习性的差异而成必需。

这种正义观自然与那些将征服或控制当作国家最高目标的人所说的“自然的正义”④ 大相径庭。法拉比不提名地转述了这种观点，论证战争可能是正义的，如果它的目的是防止侵略或为国家的某些好的目的服务，但倘若带有征服或获利的观点去进行战争，那它就不是正义的。⑤

法拉比根据比较抽象的目的论原则，将国家分了类。已经如此经常地被提到的理想国，本质上就是追求好的或幸福的生活，种种德行与日俱增的一个地方。可是，还可能存在一个国家，在它里面除了获得生活必需品之外，没有任何目标被想象的。⑥ 在某些国家里，国王和他的侍从们可能愿意为他们自己寻求荣誉或光荣，无论是通过德行（如在贵族统治和以荣誉至上为原则的政体内）、财富（如在富豪统治内）、良性繁殖（如在世袭的君主国内）还是征服（如在僭主政治内）。最后，在某些国家内（即民主政治），肉体享乐可能被看作是国家的最高目标，而在其它具有混合的政体形式的

---

① 法拉比：《理想国》，132—133 页。
② 《麦达尼章节》，142 页。
③ 柏拉图：《共和国篇》卷四，432 页。
④ 《理想国》，132 页。
⑤ 《麦达尼章节》，145 页。
⑥ 《理想国》，132 页。

国家内，财富、享受和名誉的目的可能兼而有之。①

在这描写性叙述中，国家仅仅根据它们所追求的种种目标，它们相互之间，或它们与理想国之间是有区别的。可是，就国家自然地有蜕化成各种各样的腐败的形式的倾向来说，也可以标准化地
126 考虑国家。在这方面。腐败的形式被法拉比阐述为“对立的”形式。在这种形式里，作为理想国的标志的原有的和谐被扰乱了，作为它的指导原则的“幸福的目的论”被损害或轻视。

四种这样腐败的国家类型是：愚昧无知的国家、反复无常的国家、背教变节的国家和走入歧途的国家。② 愚昧无知的国家被下定义为它的居民们不知真正的幸福，不去追求它，而是受生活中虚假的享乐所诱惑的国家。这些虚假的享乐诸如个人的安全或自我保存（如在危急的国家里）、财富（如在富豪统治，或按我们的作者所称的低劣的国家里）、享受（如在耻辱的国家里）、荣誉（如在以荣誉至上为原则的政体内）、征服（在掠夺成性的国家或僭主政治中），最后或者是自由和无法无天（如在民主政体或无政府状态）。③

反复无常的国家在一个重要的特征上与理想国分道扬镳：虽然它的居民们理解关于真主、来世和真正幸福的性质等真理，但他们不能实践这一真理。另一方面，背教变节的国家是原先符合这一准则，但经过一定的时间后却违反了这一准则的那种国家。走入歧途的国家是除了有关真主或真正的幸福的谬误的知识外，从来没有获得过更多的知识的那种国家，它受那为达到自己目的而不惜采取骗术和诡计的伪先知的统治。

有关在未来的生活中为灵魂保存的幸福或苦难，可能还要说最后一句话。正如我们注意到的，一个人的真正的幸福存在于分享积极的理性的非物质的自然本性中，在这种生活中，他的美德的

---

① 同上，122—123 页。

② 同上，109—110 页；《文明政治》，57—58 页。

③ 法拉比：《理想国》，109—110 页。愚昧无知的城邦的这些腐败形式，与柏拉图的以荣誉至上为原则的政体、寡头政治（包括富豪统治）、民主政治（包括法拉比所称的耻辱的国家）和僭主政治相对应，参见《共和国篇》卷八，543—544 页。必要的国家是柏拉图暗指的，但未提出这一名字。

份额越多，他的灵魂达到那作为最高幸福标志的非物质性的地位就越有希望。可是，正如宗教的末世学不言而喻地所预料的那样，灵魂在来世生活中注定享受的幸福既不是始终如一的，也不是有定数的。因为每个灵魂的自然本性依靠作为它的短暂的住所的肉体，肉体在气质和构造方面千差万异，这是一清二楚的。所以灵魂的命运将依靠肉体的情况，它在自己尘世的经历期间与这种情况
127 相联系，意愿它的幸福或苦难的一部分。虽然作为重返仅能用智力了解的世界的同源的灵魂的相继生成，这一部分将增加。①

可是，这种命运个别地为有道德的灵魂、集体地为理想国的居民们所保留着。不道德国家的居民们，就他们存在于对肉体的世俗享受的依恋中的生活里的幸福而言，将决不会摆脱肉体的束缚。而他们的灵魂将出现在一种接一种的物质状态中，既是循环往复地，如果他们命定再生于人的形式中；又直到当他们逐渐地退化成无理性的水平时那样的时间，因此他们将简单地灭亡。②

另一方面，来世生活的灾难存在于那种伴随向往那折磨反复无常的灵魂的肉欲享受而逗留不去的悲痛所产生的紧张或苦恼之中。因此，尽管它们理论上具有美德，这些灵魂仍然被那种妨碍他们去实践自己的理智的使命的物质的烦恼朝下拖。由于现在处于脱离肉体的情况，他们将无止境地忍受那种当他们与肉体结为一体时感官的享受已经得到满足的种种欲望。当他们有大量正在离开这一世界的同类的反复无常的灵魂陪同时，这种苦难将增加。

法拉比制定的一般的准则是，关于真正幸福的知识不仅仅是永恒的极乐的先决条件，而且也是死后的稀少残存物的前题。因此，其它的国家，即背教变节的国家和走入歧途的国家的命运，将依靠他们理解真正幸福的方法。什么人是他们深思熟虑的沉沦或退化的原因，他就将持续不尽地受苦受难。可是，他们的居民们已经居住在有福的愚昧之中，将遇到那些已经完全被消灭的愚昧无知的或不道德的国家的命运。③

① 《理想国》，114—115页。
②③ 同上，118页。

从这一点出发，法拉比如何解决不朽性的问题，是清清楚楚的了。和亚里士多德一样，他把不朽性归于仅仅是灵魂的唯理智的部分，或者为了更准确地表述它，他使它成为依灵魂的理智理解力的程度而定。可是与亚里士多德不同，他承认各别的灵魂的残存的样式的种种变异。与他那关于作为整个人类共同的理智性的普遍原则的、积极的理性的独一无二的残存的概念相一致，亚里士多
128 德完全排除了这样的变异。在这点上，就他部分地承认灵魂的轮回或它通过再生循环无止境的行进的说法，法拉比关于灵魂的个体的不朽性和最终命运的观点，虽然根本上与伊斯兰教关于肉体复活和所有灵魂，不管它是无知的还是明智的，都不加区别地残存这一信条是不一致的，但它是与柏拉图的说法更近似的，这是一清二楚的。

二、伊本·西那

法拉比正如我们所见到的，是阿拉伯新柏拉图主义的奠基者，自普罗克鲁斯以来的那种哲学运动史上的第一位重要的人物。普罗克鲁斯是哲学运动史在西方的最后一个伟大的代表。那种哲学在东方的最伟大的代表、那个无论在欧洲还是在东方都由随后的著作家们将该哲学的整个事业和他的名字等同起来的哲学家，就是艾布·阿里·侯赛因·伊本·西那，他在十三世纪的拉丁作家们中以阿维森纳著称。

伊本·西那在阿拉伯新柏拉图主义史上的高度名望并未依赖于他的独创性。一部自传体的传说指出他受惠于法拉比，法拉比的《亚里士多德的〈形而上学〉的意向》为他阐明了那部据说他读了四十遍，几乎可以熟记，但却抓不住它的意思的著作的奥秘。[①] 他的宇宙论、他的心理学、他的理智论、他的先知论等等，尽管它们是根据法拉比的相同的学说所作的改进，本质上都是对相似的主题

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，416页。

的变异。可是，伊本·西那是一个远比他的前辈明晰和有系统的作家，他的风格的流畅大大地有助于他的著作在哲学研究者、思想史家等等人之间传播。意味深长的是，尽管法拉比作为逻辑学家和哲学家名望显赫，但他几乎没有任何追随者或注释者。而十二世纪和十三世纪中，许多比较杰出的著作家们，例如史实的记录者夏赫拉斯塔尼(1153年卒)、神学家法赫尔丁·拉齐(1209年卒)、百科全书派的奈西尔·图西(1273年卒)，都致力于阐述和注释伊本·西那的著作。即使在欧洲，感谢象苏格兰人迈克尔、德国人赫尔曼、希斯佩奈斯和冈迪赛力奈斯那样的翻译家，那时出现了对亚里士多德哲学的兴趣。首先是阿维森纳，接着是阿威罗伊，他们是
129 被译成拉丁语的亚里士多德著作的阿拉伯主要评注家。① 在加扎利的《哲学家的矛盾》一书典型的猛攻中达到顶点的对阿拉伯新柏拉图主义的攻击，主要是针对伊本·西那的，他的名字不言而喻地与那种哲学等同了起来。②

关于伊本·西那的生平和著作，我们比已经提到的任何其他哲学家知道得多，这主要是因为他采取不寻常的(对于穆斯林著作家们多少有点应受严责的)创作相当详尽的自传的权宜之计，那传记是他口授给他的学生艾布·奥贝德·朱兹贾尼的。③

这样，根据他自己所说，伊本·西那生于塔朗沙克西阿尼亚(波斯北部)的布哈拉城附近的阿富萨奈村，他那颇有教养的父亲在那儿与他的家庭取得谅解。以后，他的家移居布哈拉城，年青的侯赛因在那儿接受了朗读、书写、算术、教理学和逻辑学的私塾教育。关于他的教师，只有艾布·阿卜杜拉·纳提利和伊斯马仪勒这位苦行者被提到名字。可是，他间接提到一个显然精通印度算术的食品商，还有一个访问过他父亲的伊斯马仪勒派传道者，他父亲已经被争取到伊斯马仪勒派事业中去了。伊本·西那对哲学的

① 罗杰·培根：《大著作》卷一，55—56页；参见阿夫南：《阿维森纳：他的生平和著作》，258—259页。

② 参看下文，250—251页。

③ 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，413—418页；参见阿夫南：《阿维森纳：他的生平和著作》，57—75页。

兴趣，看来从听到他们的谈话起就已经产生了，但他系统地学习逻辑学、哲学和医学则是稍后一些时候才开始的。

值得注意的是，伊本·西那毫不过分谦虚地提到他的独立的智力成就。他告诉我们，十岁时，“我已经学完了《古兰经》和主要的阿拉伯文学 [adab]，多得使人们对我的成就感到惊奇”①，不久，他的老师纳提利不再能在精通逻辑学方面与他竞争，这样他不得不转而依靠自己的智谋。他从逻辑学转到完全依靠自己去学习物理学、形而上学和医学，在医学方面达到如此的声望，以致在十六岁时就成为许多资历较深的医生的良师益友。

到十八岁时，他已经掌握了逻辑学、物理学和数学，这样，除形而上学外，已没有什么东西可让他学的了。尽管他读了亚里士多德的《形而上学》四十遍，但是仍不能领会这位作者的意思，直到他
130 偶然地得到法拉比的《亚里士多德的〈形而上学〉的意向》的一个抄本，立即受到启发，搞懂了亚里士多德的意思。

他的经历的一个出乎意外的转折，是作为被介绍给身患不治之症的布哈拉萨曼王朝素丹努哈·本·曼苏尔的结果而来到的。这一介绍把他带进了与有继位权的王子或大臣们的接触之中，他们任命他为宫廷医生或随从。但他与这样的贵族的交往常常是短暂的。他从萨曼素丹的宫廷转到布韦希人的宫廷，从布哈拉到拉扬达，再到哈马丹，不愿定居在一个地方，这可能仅仅是由于不安定，或者由于害怕因为他的伊斯马仪勒派观点而遭受迫害。②

在与这段时期的布韦希国王，从迈季德·道莱到夏姆斯·道莱和阿拉·道莱的交往中，伊本·西那没能逃脱他的困苦或磨难的命运。他的命运常常以他的恩主是心情舒畅还是身患疾病为转移，甚至要看他们的士兵们有没有好的脾性。他自己的健康最后作为过分沉迷酒色的结果而恶化。经过采用异端的手段治疗他自己的腹痛的反复努力之后，这位在他那个时代最伟大的医生终于失败，卒于 1037 年，享年 58 岁。

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，413 页。

② 见阿夫南：《阿维森纳：他的生平和著作》，77—78 页。

伊本·西那的文字作品确实是卷帙浩繁的，他的论文在理解任何东西方面超过诸如铿迪、拉齐那样的早期哲学著作家，此外，他在他的风格的流畅和他处理常常只是被他的前辈们马马虎虎地概略叙述的那些问题的彻底性方面都超越了所有他的前辈，甚至伟大的法拉比。他的流畅和彻底性可能是由于很快取代了他的公认的老师法拉比，不久便成为那正如上面所述，事实上由法拉比奠定的伊斯兰新柏拉图主义的执牛耳者。他还为阿拉伯语和波斯语两者的哲学词汇的发展作出了巨大的贡献，他用阿拉伯语写下了自己的大部分作品，用波斯语写了《达尼希——纳曼赫》这伊斯兰教诞生后的波斯的第一部哲学书籍。① 在十一世纪和十二世纪东方哲学黯然失色之后，阿维森纳的研究传统决不会真正死去，即
131 使在铿迪和法拉比的名字几乎被忘却的时代里。手稿证明了这一传统。铿迪的现存的作品只是一直保存在伊斯坦布尔的单一的手稿；② 法拉比的作品还有一些不完整的抄本，但伊本·西那作品的大量的几乎完整的集子一直保存着。多明我会③ 学者G·C·阿纳瓦蒂神父理出了已经印刷的和尚为手稿的276种伊本·西那著作的目录。④

伊本·西那主要的哲学著作是《治疗书》(Kitāb al-shifa')，拉丁语中错误地冠之以书名《充足论》(Sufficientia)。这是十一世纪伊斯兰——希腊知识的一本百科全书，从逻辑学到数学应有尽有。很可能由于当时哲学的读者已经习惯于纲要，甚至纲要的纲要，没有时间阅读冗长的评注，伊本·西那才写出了自己这本百科全书式著作的节本。他把那节本称作《拯救书》(Kitāb al-Najāt)，此书比《治疗书》拥有广泛得多的读者。他的另一部主要的著作是《训导书》(Kitāb al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt)，这是他的一部晚

① 同上，81页。

② 艾雅索菲亚，手稿编号4832。

③ 多明我会，一译"多米尼克派"。天主教托钵修会之一。1215年由西班牙人多明我创立于法国图卢兹。1217年获教皇批准，注重布道活动，故又名"布道兄弟会"。标榜提倡学术，传播经院哲学，欧洲许多大学里，都有该会会士任教。——译者注

④ 阿纳瓦蒂：《阿维森纳目录学评论》。

期著作，他的智力发展中更加独立方面的产品。接下来该提到的是一篇《论定义》的论文，它与锫迪类似的论文相象，也是仿照亚里士多德的《形而上学》卷四的。再下面是关于《理论性学科的划分》的论文，与法拉比的《学科细目》相似，虽然比它粗略得多；这后面是一批心理学的、宗教的和末世学的论文，这些作品发展了他那包含在《治疗书》和《训导书》中的思想的某些方面，但没增加它们的什么内容。最后，我们要提到一些神秘主义的论文，① 它们象前述的《训导书》一样，显示出在伊本·西那称之谓《东方哲学》或《照明说》的那种学问方面独特的进步。他的传记作者说，他为这个问题贡献了一卷书②，它非常可能就是《东方哲学》，用这本书我们可以结束书单。③ 我们这里不关心他的大量的医学、语言学和天文学著作。

132 除亚里士多德和他的希腊注释家们的著作外，对伊本·西那思想的形式具有两个重大影响的，看来是《精诚兄弟社书信集》和法拉比的作品。虽然他在他的自传中可以比提到蒙受先师的恩惠更急切地强调自己的成就，割断他自己与伊斯马仪勒主义的关系，然而他提到了这一事实：他在哲学方面的入门，来自于听到伊斯马仪勒派的来访者与他父亲及哥哥之间的讨论，正如前面提到的那样。意味深长的是，十二世纪历史学家贝哈基指出这么一个事实：伊本·西那和他父亲一样，有阅读《精诚兄弟社书信集》的习惯。④

我们已经注意到他坦率地承认自己受惠于法拉比，法拉比使他能够理解亚里士多德的《形而上学》。后来的传记作家哈吉·哈里发（1657 年卒）甚至认为伊本·西那的主要著作《治疗书》是以法拉比的那本已经失传的可能称为《第二教育》（al-Ta'līm al-

---

① 芒朗：《阿维森纳神秘主义的论著》，及该书末附有的文献目录。

② 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，418 页。

③ 伊本·西那的"东方哲学"已经成为学者之间重要论战的原因。一本名为《东方哲学》的书存在于手稿形式（例如见艾雅索菲亚，手稿编号 2403，和牛津，馆藏号 181），但与他的其它传统著作，在内容和编排方面略有不同。

④ 贝哈基：《哲理精萃选》，40 页；阿夫南：《阿维森纳：他的生平和著作》，58 页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，413 页。

Thānī)的类似的著作为基础的。[1] 可是，法拉比对伊本·西那的恩惠远不至这些表面的迹象所证明。他几乎所有的形而上学和宇宙论方面的主要论题，都是法拉比所包含的。他自己的贡献常常是更系统地详尽阐述这件事。例如，他在叙述学科的分类时，对于法拉比《学科细目》的有关本题的内容，只是增加了很少一点点。

在那本概括研究希腊—阿拉伯学问的全部系列的《治疗书》的前言中，伊本·西那克服了具有头等重要性的方法论的困难。他说，他在此书中的目的是阐述归之于古人的哲学学科的要点而不遗漏任何有价值的东西。可是，既然他的目的是纯粹的阐述，那么伊本·西那小心翼翼地说，谁都不应在此书中寻求属于他自己思想的要旨；他继续说，这在他的《东方哲学》一书中是能找到的。他究竟是否写了那本书的全部，这是一个并非容易解决的问题。以《东方哲学》的名字流传下来的一本书尚存的手稿，并不能证明被说成是他的思想的两种截然相反的见解，[2] 但是在旨在于构成《东方哲学》一书中逻辑学部分的一部著作中，伊本·西那再次坚持他
133 的思想的双重特点。注意到他那个时代的学者格外致力于逍遥学派，他觉得在自己通俗的著作中没理由破除逍遥学派的传说。在一般人的脑袋里，亚里士多德主义是优越的哲学，理应受到其他任何人的青睐。可是，由于用那种精神写了《治疗书》及其注释（al-Lawāhiq《补遗》），即使书内对逍遥学派的不足之处进行了弥补，伊本·西那感到不得不写一部更进一步的书籍“体现这部真正学科的基本原则”，此书不予公布，除了“对我们自己”和根据他们对真理的理解与热爱“那些和我们自己相近的人”[3]。

不详述这一引起争论的问题，大多数内部的和外部的证明，看来都是与伊本·西那思想中具有这种据说带两重性的说法相抵触的。首先，无论在《东方人的逻辑》即《东方哲学》中，还是在他的最

① 哈吉·哈利法：《万说探源》卷三，98页。在阿拉伯资料中，为与第一教师亚里士多德相区别，法拉比被称为“第二教师”。

② 见上述，131页，关于《东方哲学》之注释。

③ 伊本·西那：《东方人的逻辑》，2-3页。

后的和可能最成熟的作品之一的《训导书》里，与亚里士多德主义背道而驰常常纯粹是文字上的。第二，他的追随者和继承人，例如伊本·迈尔祖班、夏赫拉斯塔尼和图西，提供了伊本·西那的哲学作为一种传说伊斯兰式的，公开承认的新柏拉图主义的，始终如一的生动写照。即使他的最尖锐的批评者，如在叙述他的观点方面的公平性不能被打问号的加扎利和伊本·鲁世德，表现出他们并不知道这种所谓的两重性。

伊本·西那思想的连继性和同质性，可以从他的照明主义(Ishrāqī)的倾向中看出来，这是他对传统的新柏拉图主义所作的属于他自己的最后润色的一笔。与法拉比一样，伊本·西那在亚里士多德—托勒密宇宙论的基础上建立起新柏拉图的大厦。在这个大厦里，存在的流出主义的规模彻底地具体化了。虽然它本质上与法拉比的相似，这种存在的规模是比较完整的，那些论文是比较综合性的。如果我们将他的《治疗书》的节本作为例子，我们发现他是从亚里士多德派的、新柏拉图派的、斯多葛派的成分混合在一起的逻辑学的简明的叙述开始的。在逻辑学的整个与主题有关的内容分为什么是概念的客体、什么是判断的客体的简短的引
134 言之后，伊本·西那讨论了波菲利的《导论》的五项，然后进入按传统的方法将命题分门别类。接着详细地讨论了程式，以及提出和评价德奥夫拉斯多斯、泰米斯提乌斯和亚历山大的观点。

经过作为背景的这样初步的讨论，伊本·西那着手一般地论证和演绎推理。对于他来说，所有论证的可能性都依靠某种无法证明的原则之存在，这些原则是直接领悟的，例如感官的客体、经验主义的格言、根据权威被认可的信条，被普遍相信的可能的或盖然的见解，最后还有所有的证明均取决于它们的、直觉上是确凿无疑的那些知识的最基本原理。①

证明(al-burhān)的定义是，由导致不容置疑的结论的种种不容置疑的前提所组成的一种论据。证明的绝对形式是来自事实的

① 伊本·西那：《拯救书》，60—62页。

论据和来自事实的原因的论据。[1] 在前一种情况下的事实和后一种情况下的原因，都是作为证明的中间的原则。[2]

所有的证明都要求三个基本的要素：假定、前提和问题。假定是任何学科中所预想的事情，它的本质的属性构成那个学科的有关内容，例如关于算术的数字、物理学的质量、形而上学的存在。前提是证据所依据的陈述。问题指那些特定的议题或疑问(aporiae)，证据就是要找到问题的解决。

除了我们上述的这些要素外，证明以某些基本的原则为先决条件，关于它的知识必须先于适当的证明。这些原则由限定、前提和公理组成。前提是那种虽然并非不言而喻的，也是来自它们的真理已经被证实的其它原则所公认的，或者在自身证明的过程中成为明显无误的种种说法。[3] 另一方面，公理是不言而喻的说法，它要末是一般性的意义，例如每一陈述不是肯定的就是否定的这种说法，要末是比较限定的意义，例如等于同一个数的两个数彼此相等这种说法。

伊本·西那接着论证道，限定是那种虽然是证明必不可少的，
135 但不能通过证明或一分为二(两分法)来达到的说法。因为所有的证明都以要末通过限定或描写引出的[4]、要末仅仅是一种属性(大概通过归纳法引出的）的中间项为先决条件。如果是通过限定引出，那么它要末要求包括其它中间项的证据，而所说的其它中间项又包括另一个中间项，如此等等，无穷无尽，它要末是直接被领悟的。如果是通过描写或归纳法，那么推断的结果是，与描写或归纳有关的一个偶然的特点，可能会比与限定有关的本质的特点对证据更为恰当，这是荒谬的。

限定通过二分法也不能达到，因为一分为二或选言推理的相反的方面不是预先假定的就是相当明显的，在前者情况下它们自

① 参见《后分析篇》卷一，13 页。
② 伊本·西那：《拯救书》，6 页。
③ 同上，72 页。
④ 描写(rasm)与限定不同，描写中是根据被下定义之项的非本质的属性，适当的限定(hadd)则不一样，它是基于上述项的本质的属性的。

然不能从一分为二中得出结果，在后一种情况下，它们不能有助于引出被下了定义的词。所以这仍然是：限定通过把被下了定义的词纳入自己适当的种之下、决定它独特的属性(或差异)是什么的过程来形成。一旦这两者一起联系成思想，这限定就有了结果。①

逻辑学的部分，正如这种类型的伊斯兰讨论中的通常的那样，以概括地评述种种谬论为结束。这些谬论据伊本·西那所说，不是形式的问题就是物质的问题，不是有意识的就是无意识的。在形式的谬论(in dictionem)中，谬见可能归于构成一种说法的措词所容易犯的含糊其词，或句法上的、词法上的以及其它错误。在物质的谬论中，谬见可能产生于环形性、预期理由、因果关系的曲解(non causa pro causa)或结论混乱，等等。②

伊本·西那的物理学讨论，一开始即探研"就其易于改变而言"被称为"物体"③的那种自然科学的有关物质。虽然它的有关物质的存在是由物理学所要求的，它所依据的原理的证明留待于一门比较高的学科，即形而上学或宇宙学，来自形而上学的这些原则是作为公理而被接受的，因为在任何特定的学科中是不必证明它们所依据的基本原理或先决条件。

136 关于这些基本原则或先决条件，伊本·西那提及下列准则：自然的物体由物质和形式复合而成，它们由于自己物质的原因易于占据空间的限定，而它们由于自己形式的原因，易于有一定的物质的或偶然的属性。这两条物理学原则再加上一条非物理学原则——积极的理智，它们为自己的物质和形式这两者而依赖于它。类似对这样的理智的调查研究不是物理学这个学科的适宜的客体。此外，通过它们所具有的，并转过来产生这样的实体的次要的力量的这些主要的物理力量的中介，这一原则有助于保存物理实体的主要的和次要的完美(单数：kamāl; entelecheia)。

物体的活动是在那些从这些力量中流出的次要的完美之中，

① 伊本·西那：《拯救书》，78页。
② 同上，89—90页。
③ 同上，98页。

它有三种：(1)无生命的力量，这种力量维持物体及其以必要的方式处于它们自然的运动和静止状态中的衍生。(2)有生命的力量，这种力量通过一定的充满活力的器官，有时是随意地，有时是非随意的方法，维持这样的物体，诸如处于其植物性的、动物性的或理性能力之中的灵魂。(3)天的力量(或灵魂)①，这种力量根据一种不可变更的模式决定行星的随意的运动。

物理物体的形式也可分为那种决不会和它的物体相分离的形式和那些可以分离的形式。后者轮流地依靠它们伴随产生，从而造成物理客体的起源和衰灭。可是，这种轮流除了一个接替另一个的形式及其存在于其中的物质以外，还以匮乏这第三个因素为先决条件，它是起源与衰灭的必要条件，虽然仅仅是经过偶因。这样，所给出的情况(A)的出现，只有通过相应的匮乏(非A)才有可能。据作者所说，这种匮乏的意思是，各事件是一个逻辑的序列的结果并根据"理性的天意"而安排的，在天意之中没有偶然性或机会的余地。②

关于物质的可分性这个传统的问题，伊本·西那显然采取一种反原子论的立场。不管我们是接受德谟克利特的原子论观点还
137 是阿那克萨哥拉③表达为同种微粒(种子)的准原子论观点，这一理论逻辑上都是站不住脚的。如果物体是处于前面的情况下，声称它们是由不可分割的微粒构成的，那么这样的微粒要末处于与它们毗邻的其它微粒的接触之中，在这种情况下它们不是不可分割的；要末处于通过互相渗透或迭盖的接触之中，在这种情况下它们不能产生更大的质量。④这第二种观点妨碍全部运动的可能性。

第二章论述研究物体的相伴情况，即运动与静止、空间和太虚、有限和无限、接触、联合、连续等等的物理学。总的说，这一讨

① 伊本·西那：《拯救书》，100页。天的灵魂通过深思的行为，产生行星的特定运动，因此它们被描述为随意的力量，与自然的或非随意的力量截然不同。

② 同上，102页。

③ 阿那克萨哥拉(约前500—前428年)，希腊哲学家，原子论的思想先驱，认为本原是"种子"。他的《论自然》留有残篇。——译者注

④ 伊本·西那：《拯救书》，102—103页。

论显示了非常小的独创性，它只不过是按照亚里士多德的路线，对这些概念所作的讲解。

运动被下的定义，是"就那个它是潜在的方面而言，处于潜在性中的那事物的第一现实或圆满"。① 这样，运动是以可以从潜在性逐渐转为行为，并且是以除物质外的所有范畴的属性的那个基础为必要条件的。因为"物质的即将形成的和正在终止的，不是运动的形式，因为它们是即刻发生的过程。"②

可是，运动不是物体的全称的属性，因而它以与活动的物体截然不同的原因为先决条件的。当它是物体中所固有的时，它被说成是自我运动的，否则就是由运动的外部动因所推动的。当它是自我运动的，这运动要末是周期性的和被称为随意的，要末是连续不断的和被称为自然的。自然的运动不过两类：随意的和非随意的；后者的最后原因是自然，前者的原因则是天的灵魂。③

但在自然和天的灵魂这两者之外，存在着宇宙间所有运动的一个基本原则，它是这最外层天的单一的、永恒的、循环的运动。这样的运动，由于是无止境的，它在数字上一定是一或循环数，因为它对于直线运动是不可能的，这种运动的性质是回复原处的或不休止地继续向前，直至无穷。

这个基本的运动被伊本·西那描述为创造性的（ibdā'ī），它与在这个起源和衰灭的宇宙里的非创造性的运动的其它形式截然
138 不同。生成这一创造性运动的力量一定是无限的，不然它的运动就不是持久的；它一定是非物质的，否则它就不会是无限的。但是，既然是非物质的，它一定通过自然倾向于接受这种非物质运动的物质的力量或灵魂而行动。

在考虑那种由于天的灵魂的力量而对天体及起源和衰灭的宇宙起作用的这种非物质的动因的性质之前，伊本·西那转向作为适当的与本题有关的物理学内容的那宇宙的组成部分。

---

① 同上，105页；参见亚里士多德：《物理学》卷三，201a10。
② 伊本·西那：《拯救书》，105页。
③ 同上，109页。

他注意到"可生成的物体"通过四大要素中两个或多个的结合而产生。这些要素凭四个相反的性质，即热和冷、干和湿来鉴别。这些性质中两个是积极的，两个是消极的。由于物体一方面具有内聚性，另一方面又有解体性，它必须至少由一个积极的和一个消极的性质所构成。对于那些旨在于决定这些性质的自然本性的千差万异的观点，伊本·西那认为与其是物理学客体的"种种物质的形式"的差异性，不如说是它们的伴随的属性。因为这些性质和它们的作用都始终是通过那些物体而被自然证明，不管这些物体具有冷还是热、湿还是干、运动还是静止的形式。对于这一普遍的法则的唯一例外是天体，它们是非复合的，因此既不是能生成、衰灭，也不是能接受这些要素的任何"自然的"运动①，它们唯一的运动是已经提到过的"创造性的"循环运动。

天体开始于月亮的领域。除了单纯性和圆周运动外，它们所具有的特征是它们既不轻也不重，又不易接受任何相反的性质这一事实。此外，它们有灵魂(即它们是有生命的)。②

这些天体的创造性的运动通过形形色色的方面得到显露。首先，虽然不能接受这四种相反的性质本身中的任何一种，然而它们能在物质的客体中产生这样的性质，因为能从鸦片的冷却作用和某些植物的燃烧作用等等中被看到。③此外，它们通过自己对尘世
139 上的这些要素起作用，能造成各种各样的气象现象，或者说它们当这些要素按相应的比例结合在一起时，能生成它们之中的生活的现象。除去无生命的物质外，使植物里具有生命的最低表现形式的是营养、生长、繁殖的力量。当这部分的比例增加时、接受更高的生命表现形式的复合物的成分也复杂了。这样，由于这些天体的活动，便产生了动物的和人的生命。但作为生命本原的灵魂，是从最低的"相互分离的智力"或积极的理智——这个尘世世界上的起源和衰灭的真正动因及该世界内的"形式的赐与者"(wāhib al-

① 即向上的和向下的运动。
② 伊本·西那：《拯救书》，144—145页。
③ 同上，150—151页。

Suwar)中的流出物。①

灵魂的一般定义是"有机体中的第一圆满"，无论就它是被生成、成长和被养育(如在植物性的灵魂的那种情况)而言，还是就它理解个别事物和凭意志运动（如在动物的灵魂的那种情况）而言，抑或是就它领悟一般概念和根据考虑而行动（如在人的灵魂的那种情况)而言。

正如140页上的图表中所显示的那样，灵魂尽管有单一性，它在三个水平的每个水平上都具有一系列官能。

伊本·西那关于灵魂及其形形色色的官能的理论的兴趣，正如从图表中将被提及的那样，不纯粹是心理学上的。这一理论的一个值得注意的部分直接同认识论的问题有关，最后导致认识论以外，进入宇宙论和形而上学。正如我们在法拉比的情况里所注意到的那样，这是阿拉伯新柏拉图主义一般归于灵魂，尤其归于理性的那个复杂的作用的一个部分。

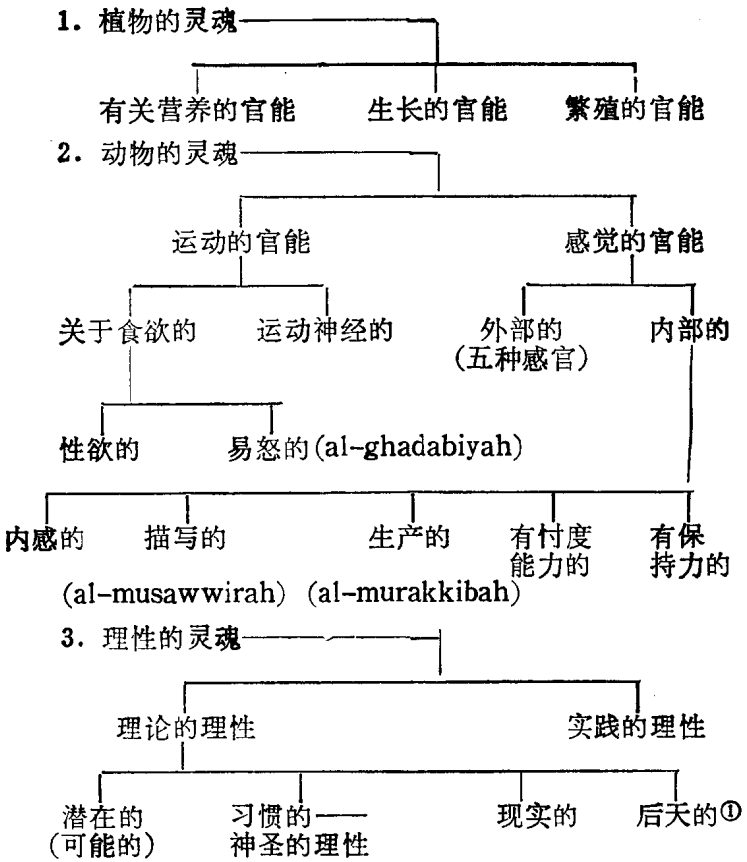
我们如考虑这一理论的认识方面，便立即看到理性是如何标志着心理过程的终结。这个过程以植物性功能开始，逐渐从感官方面上升到富于想象的——有保持力的功能，最后达到理性的功能。对亚里士多德关于感觉的理论的一个改进是，和热与冷、湿与干、硬与软、粗糙与光滑的感觉相应的，亚里士多德曾有所暗示但并未清楚地描写的那触觉的官能与四个从属的官能的区别。②

另一个改进是内感的功能和富于想象的功能 (phantasia) 之
140 间的密切的相互关系，以及我们称之谓有忖度能力的 (al-Wāhimah)一个单独的内部的官能的引入，动物本能地依赖这一官能来区别称心合意的东西和令它厌恶的东西。③ 这样的感觉是储存在

① 同上，184、278、279页。

② 亚里士多德：《灵魂论》卷二，$422^{b}25$。

③ 伊本·西那：《拯救书》，163页。参见亚里士多德的"感官的想象"，《灵魂论》卷三，$434^{a}5$。亚里士多德在《灵魂论》卷三，$429^{a}1$ 中默认想象和感觉的功能相等同。他在该处宣称"想象一定是从感官的某种能力的实际运用中产生的一种运动"，在《论记忆》，$450^{a}12$ 中又等同于"感觉的功能"，在这里亚里士多德称它为"感觉的基本官能"。



141 有保持力的官能中，它在这方面与富于想象力的相似，平常的可觉察的感觉是储存在这一官能中的。

当我们进入理性的官能时，我们发现它有两个本质的类别：实践的和理论的。实践的是运动及包括考虑在内的那些类型的行为的实施的源泉，它那关于食欲的官能、富于想象的——有忖度能力的官能以及它本身有关。在前两种情况下，它与这些官能合作发起或促进这种行为，抑或指导或协调它，就象在人的工艺美术

① 伊本·西那：《拯救书》，158—159 页；拉赫曼：《阿维森纳的心理学》，34—35 页。

里那样。在最后一种情况下，它与理论的理性相结合，产生伦理学的一般准则，对肉体的官能起节制性的影响，从而指导它们与美德的标准相一致。①

另一方面，理论的官能的客体是普遍的形式，它已经存在于非物质的状况里或通过理性本身的抽象力变成非物质性的情况。在第一种情况下，它们事实上是仅能用智力了解的，在第二种情况下，只是潜在地如此。同样，关于形式，理论的官能可能不是现实地就是潜在地易于领悟。可是，潜在性用于三个不同的概念：(1)它或许指纯粹的可能性或动因的能力，就象儿童接受教育前的书写能力的情况。或者，(2)它可能指那种在某种程度上是被决定的能力；例如就象那个已经掌握入门知识和书写工具的儿童。或者最后，(3)或许指那种能力以某种具体的方法的实现，就象那个已经用他能够随意地使用它的这样的方法，掌握了书法艺术的书法家那样的情况。这第一种被伊本·西那称为绝对的或"物质的"力量，第二种叫做可能的力量，第三种则是习性(malakah)或"力量的圆满"。

与这种潜在性的三重意思一致，理性被称为物质的（或现实的）、可能的和习惯的。理性在纯粹观念里和有限制的观念里都可叫做"物质的"。前者用与纯物质的类推的方法，这种物质本身里完全没有形式，但它是具有一切可能形式的基质；后者是就它是"基本的概念之物"，即那种作为直觉地被领悟的、"次要的概念之物"基于其上的论证的基本原则的承受者而言的。②

142 另一方面，习惯的理性可能被认为是部分现实的、部分潜在的。它对于现实性的那个比较高的阶段是现实的，当它领悟一般概念并理解得很好时，就达到了这一阶段，它凭此被称为现实的理性或行为中的理性。或者说它对于现实性的那个无条件的阶段是现实的，在那个阶段，它对一般概念的理解不再是依靠自然的过程，而是出自那控制在这个世界上的所有起源和衰灭的过程，包括

① 《拯救书》，164页。
② 同上，166页。

认识的过程的超自然的或超世俗的动因，即积极的智力。在那个阶段，它被称为后天的理性。

可以说，一个人凭后天的理性达到他命定的完美并接近超世俗世界的比较高的存在。① 与积极的理性的这一“接触”，对于伊本·西那来说不仅是揭开人的命运的线索，而且也是了解整个认识过程的关键。因为作为所有仅能用智力了解的或一般的概念的贮藏所，积极的理性当它达到我们称之谓后天的理性的那准备就绪的阶段，它将构成其知识的材料的那些后天的形式传递给人的理性。可是这种“获得”远不是在所有的人内一致的。在某些人里，这种获得的能力是如此之大，以致于他们几乎不需要任何指导，因为他们凭借先天的力量，能够立即领悟一般的概念。这种先天的力量作者称为“神圣的理性”，它是作为一种神的宠爱为非常少的人而保留的。② 它的主要特征是直接领悟中间项的能力，从而全部免除学习或思考。③

灵魂的理性力量的次序，被伊本·西那用从属关系或从属性这个术语进行描绘。位于此范畴顶点的神圣的理性之下的是行为中的理性，依次递降的次序是习惯的理性、物质的理性、实践的理性，有忖度能力的官能、记忆力、想象力，以此类推，直到我们进入灵魂的最低的官能——有关营养的官能。④

伊本·西那有关神圣理性的概念的一个重要的言外之意将在这里指出。这就是它对他的预言理论的关系。这就使人回想起，法拉比把预言描述为富于想象力官能的例外的圆满。可是伊本·西
143 那也许意识到这一理论所含有的贬低先知职责的意思，他把预言归因于被描述为人的理性所能达到的最高阶段的这一神圣的理性。虽然这种观点就事情的性质来说，是与伊斯兰教先知职责的尊严非常一致的，但它至少提出了一个伊本·西那没有退缩的问

① 同上，160 页。
② 同上，167 页。
③ 伊本·西那：《训导书》第二部分，370 页。
④ 伊本·西那：《拯救书》，168 页。

题。这就是先知的知识就它与其说对一般概念，不如说对特称命题有关的问题。

他论证道，世界上起源和衰灭的终因是天体。那些天体的运动由于是特称的，一定是那种对它们起作用的各不相连的动因的特称观念所引起的。这就是说，那种依靠物理力量而行动的天上的灵魂，一定和所有的灵魂一样。现在，既然这些运动是依靠已决定了的原因链，这些天上的灵魂一定熟悉整整一系列未来可能的偶然事件。虽然这些事件是关于它们的天体原动力的超验的先前的知识的客体，但由于我们力量的缺乏，它们作为一种法则，仍然是我们所不知晓的，而且由于那个原因它们本身不是不可知的。[①] 所以，一方面对于受到涉及特称的运动或事件的想象力所帮助的实践的理性，另一方面对于那种涉及它们的普遍的仅能用智力了解的形式的理论的理性，这两者与它们"接触"都不是不可能的。正如已经指出的那样，这种可能性是与赐于各种各样的人们的智力的才能的多样性，尤其是在涉及通过与天的灵魂的接触领悟个别事物的地方有密切的关系。在某些人内，由于他们想象官能差，这种才能是比较差的，而在其他人中，则可能达到这样敏锐的程度，以致于不再需要那种正常状态时所依靠的那些感官的帮助，而是能帮助理性的官能获得与那些将先知关于个别事物的知识赐于它的非物质的媒介的"接触"，甚至能对与意象的臆想相比拟的那种被启示的概念，形成绘声绘色的描写。[②]

在理论的官能里，也有与直觉官能的卓越性相称的卓越性的几个等级，这种官能领悟所有的知识最终依靠的认识的基本原则。
144 既然这种领悟的各等级根本不同，那么某些人的直觉能力当然也可能微弱到几乎不存在的程度，而在其它人那儿这种能力却达到非凡的比例。"一个人的灵魂因为与[比较高的]智力的媒介接触，那时可以达到这样的清晰或敏感性的程度，以致于它将爆发出直

① 伊本·西那：《心灵之状况》，114—116 页。
② 同上，118—119 页。

觉：我指的是接受所有的事物中积极的理智的启蒙的能力。"① 当他达到那个水平，储存在积极的理智中的仅能用智力理解的形式将即刻出现在他面前，这样他无需努力或推理能力就会领悟那种其他人通过教师的帮助，只能推论地理解的事物。为证明这一假定，指明仅能用智力理解的形式和人的灵魂之间的类似血亲的密切关系就够了，它们两者在自然本性方面相同地都是非物质的，也都具有与事物联系的某种方式的能力。按照作为它的划定的范围的肉体而正常行动的灵魂，然而能走到那个范围之外，根据事物的比较远的范围而行动，在这个范围内造成运动或静止、发热或冷却、变硬或变软，以及随之而来的闪电、地震、下雨、刮风等等现象。这就是那种我们称之为超自然的或奇特的现象。②

根据这一预言和创造奇迹的理论，伊本·西那将人分为四个等级：那种其理论的官能已经达到这样精细的程度的人，以致于他们不需要人的老师，而他们的实践的官能已经达到这样的程度，以致于他们凭借自己敏锐的富于想象力的官能直接具有关于现在和将来发生事物的知识，能够在自然的世界上产生奇迹般的行为。接下来是那些具有登峰造极的直觉能力，但没有富于想象力能力的人。这以后是那些他们身上理论的能力是完美的，但实践能力并非如此的人。最后是仅仅在他们实践能力的敏锐性方面超越他们周围的同伴的那些人。统治权的职责属于第一种人，因为他们凭借自己的理性享有仅能用理智了解的世界里的公民权，凭借自己的灵魂享有灵魂的从属世界里的公民权，以及自然的世界里的公民权，他们能对自然的世界行使有效的控制。从属的政治权威属于第二个等级的成员。第三等级的人听从这种政治权威，属于他
145 们的是大多数贵族。可是那些不具备任何非凡能力，然而却在追求实践的美德方面是积极的人，他们与普普通通的人是有区别的，但不属于上述的三种比较高等级的任何一种。③

① 同上，123 页。
② 同上，125 页。
③ 同上，125 页。

关于死后残存这个关键性问题，伊本·西那的立场完全没有摆脱模棱两可的话。肉体的复活以及来世生活中它所伴随的享乐与不幸已经在《古兰经》经文中说得一清二楚了，因此不能成为任何哲学家的问题。另一方面，"精神的复活"和灵魂在来世生活中的命运，是哲学的范畴，这虽然在《古兰经》经文中有所暗示，但在一定程度上是理性推理的问题。

对于"形而上学哲学家们"来说具有特殊兴趣的，是复活问题的后一方面。这些哲学家向往来世生活的精神享受，如果必须，他们只是勉强地享有肉体乐趣。因为他们追求的幸福，存在于那个"近似真理"之中，这与他们的灵魂，尤其在其理性的部分中，摆脱对肉体的任何依赖或依恋有密切的关系。存在于灵魂的这种最高的、名义上是理性的官能的完美中的这一幸福，性质上是属于名义上是肉体的那种下界官能的幸福或完美优越的那种情况。

"灵魂特有的完美，必然成为与这仅能用智力了解的世界相一致。在这个世界里，统一体的形式，它的理性的次序以及从它满溢而出的善，都是注了册的。"① 这个世界由万物的第一本原所主持，在第一本原之下是无形的物质、与事物具有一定关系的精神的物质，最后是天体。灵魂一旦获得了这一完美，它实际上就变成仅能用智力了解的世界的复制品，统一为它的最高幸福所在的绝对的善和绝对的美。可是，只要它由于这肉体及其牵累不能实现这种统一，它就只能偶然地甚至可以说是偷偷摸摸地享受那种最高幸福，正如当它有时抖掉放荡的欲望和情欲，渴望头脑的乐趣时碰巧出现的那样。但是这种幸福只有在它通过死亡，完全摆脱肉体的束缚后才能获得。② 已经达不到向往仅能用智力了解的完美的这个阶段（伊本·西那所提出的是一个有关个人主动性或努力的问
146 题）的那些灵魂，将蒙受不愿与肉体分离所造成的灾难。这种状况不是由于追求卓越方面懒懒散散所造成的，就是由依恋虚假的信

① 同上，130页；参见《拯救书》，293页。
② 伊本·西那：《心灵之状况》，133页。

仰方面的顽固不化而带来的。①

据伊本·西那所说，灵魂越过不幸的人们的世俗的条件和有福的人们的脱俗的条件之间的边界的那一点只能是推测的。简单地说，这一点似乎是与完全领悟处于其有条理、美好和对其至高无上的统治者的依赖之中的那仅能用智力了解的世界相一致的。今世的领悟越多，灵魂为随之造成的来世的巨大的幸福的准备就越充分。这就好象一个人不能免除对物质世界的依恋，直到他对那仅能用智力了解的世界的向往已经达到了炽热爱慕（'ishq）的程度。②

即使在死亡中，从肉体及其烦恼中游离出来，对于灵魂来说，会被证明即使并非不可能，也是非常困难的。由于深受对肉体及其种种乐趣的向往的压迫，灵魂将在死亡中继续处于一种与它在生活中所处的状况相似的形体存在状况，而且因为这种向往的无益而将遇到增加的苦难。不过这种苦难及其伴随的困苦都不会持久的，因为它是由灵魂与肉体的偶然的伴随关系所决定的。当这种伴随关系结束时，灵魂将完全被清除与物质的任何联系，将进入那本质上属于它的巨大幸福的境界。

既然对它的仅能用智力了解的命运的向往是灵魂最后解放的条件，那么在生活中即使曾达到那种阶段的愚昧的灵魂，除非它们已经养成某种不良品质，都将进入与但丁的地狱的边境③相似的被动性状况。否则它们将忍受作为它们对肉体的向往的结果的那些苦难，它们现在已经放弃了这一向往。④

通过对灵魂及其在来世的命运的讨论，已经建立了转入玄学的那个比较高的领域的阶段。玄学（ilāhiyāt: 神学）涉及“在现实和定义中都是与物质相分离的存在”，或者按另一种说法，它涉
147 及“物理学的和数学的这两种现实的基本原因，以及所有原因的原

① 同上，134页。
② 同上，136页。
③ 据说是基督降生前好人和未受洗儿童灵魂所去之地。——译者注
④ 伊本·西那：《心灵之状况》，138页。

因或所有本原的本原，即真主。"①

这至高无上的存在是否被认为是形而上学的适当的客体——被伊本·西那称为神的学科、第一哲学或绝对智慧——它提出了一个主要的方法论的问题。根据伊本·西那的说法。一门学科的适当的客体，正如我们在物理学情况中所看见的那样，是其存在不论是已经确认的，还是两者挑一地是不言自喻的，或者直觉地确定的那些事物。可是真主和其它主要原因的存在，应是这门学科所论证的，而不是任何别的，② 这样，与其把真主说成是形而上学的适当的客体，不如把它说成是形而上学里的客观探索的内容之一更为恰当。这个客体事实上明确地被陈述为作为存在资格的存在，因为只有这样的存在才是所有那些特定的学科所各自关心的范畴所共有的。这样，"这学科的主要客体是作为存在资格的存在，它所指向的问题是那些就其无条件的事实而言，被断言为它的属性的实在。"③ 这些客体中有一些在物种的能力，诸如物质、质量、数量方面固守它；其它的则在专门的属性，诸如一与多、可能性和现实性、特殊性和普遍性、潜在性和必然性等方面具有特色。

在这些初步的区别的基础上，这门"普遍性的学科"可能再分成三个独特的部分。(1)一般地涉及存在的终极因、尤其是作为第一原因的真主的部分，我们可将这部分称为原因论。(2)涉及存在的基本的属性或限定的部分，我们将称它为本体论。(3)涉及那些专门的学科所依据的基本的原则的学科，我们可以将它称为知识的形而上学诸基础。④

"存在"这个概念和其它诸如太一、事物和必然性等"先验的"概念一样，直接被头脑所领悟，因为它是最基本的概念，所以不能

---

① 伊本·西那：《治疗书》(神学)第一部分，4页。
② 同上，7—8页。
③ 同上，13页。
④ 同上，14页。参见上述115页法拉比的观点。关于"论证的种种基本原则"的讨论，构成了亚里士多德《形而上学》(主要收录在第四卷书内)的一个组成部分。可是，在《形而上学》卷一，$981^{b}25$和卷四，$1026^{a}15$-16里，他叙述形而上学的范围时，未曾清晰地宣称这是该探究的一部分。

148 归于某个其它概念或以那概念的措词进行解释。确实，这个概念是如此普遍，以致于即使它的对立面——非存在，都只能通过某些间接提及它的方法来理解。①

存在可以分为一方面本质的存在或存在本身，另一方面附属的或衍生的存在。这两种存在中，前者是主要的意思，它可化为既想象为所有断言的主体，又表达为所有偶因的持有者的本体的存在。本体本质上划分为物质的和非物质的。在后一种情况时，本体要末作为一种属性或其原动力，处在某种涉及物体的关系里；要末处在无论什么与物体无关的情况下，它因此各自属于各个等级的灵魂和理性。

物质的本体或物体，本质上具有单一性和持续性的特点。物体的定义是具有长、宽、高的本体，这是某些神学家提出的定义，② 他们把它搞错为为本质的单元所下定义的（空间的，也就是）附属的限定。因而不是一个严格意义上的定义。

物体的两个组元是物质和形式。物体是一种潜在的，形式是一种现实的本原。对于所有地球上的或天上的物质所共有的是，接受物体的最高的或基本的相反的特性之一种或另一种——热和冷、湿与干影响的易感性。

物质对于形式的关系，《治疗书》中进行了一定程度的讨论。物质绝不能被剥夺形式，因为它如果被剥夺了形式，它将既不是可分割的，也不是不可分割的，而将是不具有地点。可是，物质的物体就可分性和在空间的定位这两者而言，可能被显示出与数字的实体，和非物质的实体不同。

可是，肉体的物质，其现实的存在归于形式，这与其说是从相互关系的意义而言，还不如说是从依赖的意志而言。因为物质的存在以结果依赖于原因的同样方法，依赖于形式。所以，如果去掉了后者，前者也会不复存在。从这一点出发，它将产生形式在物质

① 伊本·西那：《治疗书》，32、36 页。

② 这一观点被艾什阿里说成是九世纪自然主义者奈扎姆（845 年卒）的；见艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，3—4 页。

的关系方面具有某种本体论的优先权这种结论，既然有鉴于物质
149 为了它自己具体地存在而依赖于形式，它不能与形式相分离而存在，形式则可以那样，如它与非物质的本体在一起的情况。①

现实性对于潜在性的优先，或者说形式对于物质的优先，既是逻辑上的又是本体论的。仅仅在个别事物的继承之中，这潜在的才先于现实的，即年代学上如此。在一般概念里，这由于永恒的实体一直处于现实之中，潜在性为了自己化为现实始终依赖前面的现实的实体，因而被排除了。这样，绝对地并从无条件的意义上说，现实性在存在和序列两方面都优先于潜在性。那么一般地说来，一个人可以说潜在性和现实性在包括这两项的任何过程中，前者适合不足，后者符合完美。哪儿只要有不完美或不足，那儿也就有潜在性。这个不完美有时是与恶等同的。可是，到一个事物存在的地步，它就是善了，因为恶是缺乏一种现实状况或仅仅是现实的特征。②

原因，最终是第一原因，与作为形而上学有关本题的主要内容的存在的关系，是接下来被讨论的。从亚里士多德的四因说中，动力因处于与存在的决定性关系中，它将存在给予还未曾具有存在的实体，这是就当它保持与存在有所区别时，它未曾具有存在而言的。可是，此过程的前一方面不是由于媒介，而是由于潜在而起作用，因为它只是在它不预先存在的范围之中，潜在现在才得以存在。从这一点可以得到结论：时间的限定(hudūth③)独立于动力因的行动，它将存在本身归之于潜在。否则，媒介在产生潜在方面的作用可被限定为使潜在在它并不存在之后得以存在；一旦如此，它就不再依赖媒介。④

这一观点的提倡者通过下列事实来阐述它：结果，例如建筑物或后代，在建造者或父亲的活动结束之后继续存在，它们从这推断

---

① 伊本·西那：《治疗书》，83—84 页。
② 同上，181—182 页。
③ 阿拉伯语"发生"一词的译音。——译者注
④ 伊本·西那：《治疗书》，261 页。

出媒介仅仅是对那种将结果变成存在的主动行为负责任。可是他们忘了在这种过程中，问题中的媒介不是真正的原因，而仅仅是伴随问题中的实体而产生的某种结果的原因。一旦它那依靠它的行为停止了，那些各别的结果也会停止。① 何况这真正的原因先于结果，它总是与它同时发生并且同久远的，因此造成结果的行动越持
150 久，这媒介就越完美。从这一点可以得出永恒的媒介对于暂时的媒介是卓越的和优先的，因为"它绝对地排斥不存在，授予问题中的那个实体以完全的存在，"② 这就是哲学家们通过从太虚中创造所理解的东西。

对于这得以存在(hudūth)和生产之间的微妙的区别，当它适用于整个宇宙时，其神学的言外之意是不难寻找的。

正如我们已经见到的，穆斯林神学家以约翰·菲洛波努斯为榜样，把他们对真主存在于宇宙的现世限定之上的论证基于这样的事实：这宇宙在被造之前并不存在。伊本·西那强调这一观点语无伦次，他评述道，这是一种远非出人意外的情况，因为一物除非先前一直不存在，它就不能进入存在，不仅如此，而且更有甚者，根据这种设想，媒介(真主)对宇宙的作用，一旦宇宙进入存在便立即停止。同样，它的存在是以不存在为先导的这一事实，仅仅是一种偶然的、伴随其作为被创造的客体的自然，而不是它的造物主的活动所产生的结果。显然，造物主能"对存在起作用，从这个存在衍生出潜在，而不是不存在先于它。"③ 确实，媒介对前者可能没有任何影响，不管是不是永恒的，那就是，不管它是否在时间里具有开始，这宇宙为了属于它的存在，会继续依靠它的造物主。如果不是永恒的，那么它为了它开始以及它的持续，将依靠某个造物主。

伊本·西那认为，在动力因及其结果之间一定有某种一致或均衡。这样，对于产生于媒介的行动，一定会在为接受这种行动的潜在中有相应的气质或感受性，行动和感受性这两者一起，将决定

① 同上，284页。
② 同上，266页。
③ 伊本·西那：《拯救书》，213页。

正在被谈论中的行动的程度和模式。可是，结果和原因之间的一个基本的不同将被提及。这就是为了那易受影响之物的存在，结果依赖它自己的原因，这样的存在不属于结果本身，不然的话，它终将不处于原因的媒介的需要之中，将不会是结果或被产生的实体。另一方面，此原因也许或是可能的，或是必要的，而在这两种情况下，它都不依靠自己的结果。从这一点出发，结果是，原因在
151 本体论上先于结果的，诸如此类在现实的等级里是比较卓越的。因此，如果绝对的存在被断言为一个实体，那么这样的实体将相当于最现实的存在(ens realissimum)。就它授予其它万物现实而言，这样的实体将是真理本身，涉及探究其性质的学科将是绝对真理的学科，或者绝对真正的学科。①

对余下的三种原因的考虑，也构成这门"绝对的学科"的一部分。质料因，以其从一般地涉及形式的基本物质到与数字有关的单位或与苗圃有关的树木等等排列的形形色色的内涵，是可缩减到潜在性或接受性的本原——近因或终极因。另一方面，形式是与现实或实现的原则相一致的。物质的形式固有在物质之中，赋以它实际的存在。非物质的形式完全抛弃了物质。偶因、运动、种类、类属、特异性，以及膺象的外形，也都是称呼为形式的。②即使艺术，就它固有在艺术家的头脑之中而言，可以归于涉及其客体的形式。

目的因被解释为"那为了"行为被完成"起见"。例如，它可以断言为媒介、潜在或某些与这两者不同的东西。

伊本·西那注意到，某些人或者以每个这样的原因都必须另有一个原因，或者以在宇宙里发生的事情纯粹是偶然发生的为理由，否认目的因的实在。可是，偶然的事件在包括某种目的的自愿行动之中，不是完全性质未明的和不能解释的事情。这种目的可以等同于，不是媒介的意志趋向它的那被想象的或理性的善，就是该媒介之外的某种客观的东西。

① 伊本·西那：《治疗书》，278 页。
② 同上，282 页。

另一方面，目的因系列的无穷性并不损害它们的实在。因为在目的的因果关系中，我们将区别个别的存在和作为它的一个条件的无限系列的可能的连续。在自然的普遍的目的论里，个别的存在纯粹是偶然发生的或意外发生的，但不是自然的全部计划的
152 完成，这些计划可以依靠无限系列的条件，但仅仅是偶然地。既然自然的真正意图是物种的生存，那么个体的接续在保持那目的的附带事件的同时可能永远继续下去。①

目的因虽然与其它三因相似，但它有一定的卓越性。在媒介的概念里，它比其它诸因都重要，因为它们被设想为继它之后的。它在定义这一点上也是重要的，因为它进入了其它原因的定义内。②

单一性和众多性的问题，在它们的毕达哥拉斯—柏拉图主义的上下文和亚里士多德关于存在和单一性的可变换性的概念中，是接下来比较详细讨论的。可是，伊本·西那谴责柏拉图那关于思想作为万物的生产之和，它永远靠它自己而生存，并是个别事物的原型的这种学说。据他所说，这一学说的主要谬误存在于这一论点中：凡是能设想为（一般概念，即）撇开它的伴随物（即它的个别的具体化）的事物，均能撇开它们而存在，而只有通过从这样的伴随物中进行抽象，我们才能达到它们的原型的概念。③ 此外，当我们断言宇宙是单一的，我们并不意味着单一性实际上固有在所有带有单一性的个别事物之中，而是相反，那具有固有在众多的基质里的潜在性之事物倾向于接受它；所以，当它在数字上保留一时，它潜在地是众多。④

单一性和众多性这个问题的讨论，逻辑上导致对于存在的第一本原这个至高无上的太一的讨论。亚里士多德将这个“诸天和自然界所依靠它的本原”⑤ 作为形而上学思想的最高客体。普罗

① 同上，290页。
② 同上，293页。
③ 同上，315页。
④ 同上，315页。
⑤ 《形而上学》卷七，1072b14。

提诺将它提高到远远地高于思想的行星之上，是在他的体系中被描述为所有的光由此向前照射，所有的存在皆源于此的恒星的中心这样的存在。在《古兰经》关于真主的观点里，一个巨大的旋涡使存在四分五散"直到没有什么象它们"，真主凭自己绝对的命令，产生了被造物的多样性。

对于伊本·西那来说，升在这可能发生的实体的世界之上的这一存在的本质的特点是必然性。它的存在的证据逻辑上是与这
153 一特点密切相关的，因为这世界里可能存在的实体的系列不管怎么长，它一定最后以这个系列所依靠的那必要的本原为终止。不然的话，它不会是可能存在的系列。①

在伊本·西那注意到的这一证据中，我们关心那第一个——这个系列的动力因，它在本质的、全称的关系中坚持如此，而不是偶然的或个别的原因。否则，这个系列无论是在过去还是在将来这两方面，继续到无限或许是可能的。这样，个别父亲生育的个别儿子，或个别的运动相互接替的系列，能够继续到无限。什么地方这种关系是一个本质的相依性，它是不可能的。②

然而据伊本·西那所说，对于这样的系列的形式因和目的因这两者，都可以运用同样的推理。目的因作为目的论地决定那个系列并赋予它完整的那个实体，无穷的退行可能会取消目的因这么一个概念的意义。形式因作为某实体的发展或成长的样式，它的单一性和次序将根本性地受到危害。③

虽然必然性是最高存在的主要标志，但据伊本·西那所说，它不是它的唯一突出的标志。它的第二个主要的特点是绝对的单一性。这样的单一性排斥复合的每一种样式，包括本质（māhiyah: quidditas）和存在的组合。因为就由于它们依靠自己的原因，不是因为它们自己的本质，而属于它们的存在而言，只有那是偶然的实体，才能接受这样的组合。因此这样的实体既是被产生、被组合，

① 伊本·西那：《治疗书》，327—328页；《拯救书》，235—237页。
② 《治疗书》，331页。
③ 同上，341页。

又是偶然的；所以其存在的属性不是本质地（或自身地），而是偶然地属于它们。另一方面，这种必然的存在不依靠任何其它媒介或存在。它的存在是它们本质或定义本身的一部分。①

由于没有独特的本质，必然的存在也没有种类或特异性。这
154 样，这种实体是难下定义的和难以表述的，② 无论是它的存在还是它的行动，都不能是推论的思想的客体，因为它没有原因、质量、方位或时间。此外，它没有匹敌者。因为只有当它被假定为分享从属于其它实体的某些特性或完美时，它才能被说成是与其它存在某些类似。可是，这由于它的单纯性，即其内任何组合的不可能性，包括对于主词和宾词的东西，而被排除了。简而言之，伊本·西那从存在（al-anniyah）出发，断定这必然的存在通过排斥与其它存在的所有相似点而消极地，并通过断言具有所有与其它存在有关的关系而积极地被描绘成具有特性："因为万物从它起源，但不与它分享[任何事情]，它是万物的源泉，而不是在它之后的万物中之任何一个。"③

这最后的陈述清楚地显示出普罗提诺关于最高存在这一概念的特点，所有的完美都属于最高存在，但他与《九章集》的太一和《蒂迈欧篇》里的创造世界者一样，是宇宙内一切存在和善行的源泉，甚至就是整个存在和善行。因为既然存在或存在的完美是普遍地被期望的东西，那么存在本质上属于它的、它并不受任何匮乏或不存在影响的那个必然存在，将不仅是善，而且还将是绝对的善。④

从另一点上说，这必然存在能被阐述为纯粹的理性。凡是不

---

① 同上，346页。

② 同上，348页。后来，这位作者陈述道，"它不容无可置疑的证据，因为它是万物的证据，它被用那么多的方法清楚地证明"（《治疗书》，354页）。这种说法是与象刚才略述的那样试图论证它的那种表达，与必然存在的存在，就形而上学，而不是其它任何学科，是与建立这种存在有关的而言，它不是形而上学的客体，而是它的主要问题之一这样早期表达的观点不一致的。（《治疗书》，6页。参见下文291页关于伊本·鲁世德的批评）。

③ 《治疗书》，354页。

④ 同上，355—356页。

受不完美，尤其是潜在性或物质性的不完美的影响的事物，它一定是一种纯粹的形式。因为物质是"形式的"或"仅能用智力了解的"存在的障碍，也就是说"一旦被断定为任何事物的存在，这种存在变成了一种理性"，① 不管是在潜在的还是在现实的观念里。在后一种情况下，这样的存在同时是它自己认识的主体和宾体，因为对于它成为思想的客体没有物质的障碍。所以，必然的存在是一致
155 的，同时又是思想或实体的行为、主体和客体，以及理性的行为和客体。

伊本·西那注意到，自我认识的行为，不需要给这种绝对唯一的存在的性质引进任何二重性。在思想里，凡是纯粹的或非物质的，均既是媒介又是潜能，因为它不被任何物质的障碍所妨碍。它也不要求任何外部的媒介来造成作为理智性和可理解性这两者征兆的那种非物质性或抽象性的状况。②

可是，神的认识的形式和客体，引起了在十世纪和十一世纪哲学和神学的论战中赫然耸现的困难。与伊本·西那一样，亚里士多德将神的思想的客体与神的本质等同起来，将神的思想的最高行为降为一种自我冥想。他被论证神的完美的那种力量所驱使，被迫排除最高存在无论与起源和衰灭的不完美的世界，还是与天上的超越现世的世界进行任何理性交流的可能性。"因为即使有某些比较好的东西，除了看见的以外，没有被看见的"③，他在自己省却这一存在的期望里，以下结论的忧郁的感觉，宣称这个世俗珍品的无礼。

对于穆斯林哲学家来说，这样的概念，与《古兰经》关于无所不知、无所不在的真主的观点如此激烈地不同，简直不能毫无保留地被认可。可是，伊本·西那的必然的存在只是部分地摆脱了这种刻板的唯我论或自我陶醉的桎梏。尽管它完全独立于它之外的或不同于它的任何事物，它在自我领悟的真正行为里，领悟已经从

① 同上，356 页。
② 同上，358 页。
③ 《形而上学》卷七，1074b32。

它流出的任何事物，即天的范围内的"较高的实在"和尘世上的较低的实在。这一领悟的形式是清晰地被宣称为通用的，因为它不使它的完美损害，就不能使必然的存在适宜于分享属于有限的知者的认识的那种特殊的形式。

认识的这种普遍形式尤其包括的东西，正如伊本·鲁世德后面将论证的那样，是对个别事物的基本原因的认识。因为既然个别事物是它们原因的必然结果，那么"知道这些原因，也知道其结
156 果的第一存在，将必然知道从它们将产生什么……这样，他将就个别事物是一般概念而言，领悟个别事物。"①

宇宙的发源被描述为一个永恒的过程，或从太一流出。任何改变，不管它是意志、意图的一种行为，还是能力的体现，将不损害它的不变性和完美性地伴随它而发生，这是不可能的；即使对于先前并不存在的某种实体的新的关系，例如宇宙在特定的时刻被创造，也会在它的本质内包括了改变。②

这一流出的过程是和先前略述的自我领悟的行为密切相关的。就它领悟自己而言，不管是作为思想的纯粹行为还是宇宙内所有偶然的实体的起源，这最高的存在没有任何媒介，在任何地方产生这整个天地万物以及天地万物无不具有的次序。包括在起源的这一过程中的，既不是意志、意图，也不是情欲或钟爱的任何其它形式，而仅仅是作为万物的原因或由来的领悟自身的行为。③思与行之间的这种必然的相互关系，是这种存在的独一无二的特性，其中具有它的免除所有其它条件，包括时间条件的能力。这种时间条件，没有它，不管是随意的还是自然的媒介，都不能生成任何它们的结果。

从这种生成行为产生的第一实体，是第一理智，它使最远的天体运动，它象它的创造者一样，在数字上是一。但是与这个创造者不同，就它包括某种两重性的它的自我领悟的行为而言，它是复合

① 伊本·西那：《治疗书》，360页。
② 同上，380页。
③ 同上，403页。

的。因为它把自己领悟到是它本身里的偶然的程度，就这一点说，它通过自己的创造者，是必须的。

可是，除了这种自我领悟的行为，第一理智也进行对它的最高创造者或本原的冥想。在通过它的创造者，把它自己领悟为是必须的之中，它生成最外层天的灵魂。在把自己领悟为是它本身里的偶然之中，它生成这个天的形体，在领悟它的创造者之中，它生成在这系列中第二理智的实质。这一过程然后重复，直到我们达到第十理智，它结束这个系列并控制最低的天体，即我们所生活的凡俗世界的东西。

157 组成下界世界的能够起源和容易衰灭的实体的四大要素，是那通过天体的行为而分化的某种公共物质所产生的。可是，不管是通过宇宙内运动或生长的自然过程，还是通过由天体统辖的超自然过程，一旦它们的物质变成有意于它们接受时，这些实体的物质形式是从最后的智力的实质或积极的理智(al-'aql al-fa"āl)处获得的。①

伊本·西那在他那早期更为纯理论的著作中所潜在的思想里的神秘主义的倾向，显示在《训导书》和一组高度形象化的论文中，例如《哈伊·本·雅格赞》、《禽鸟》、《论爱》、《论祈祷》和《论命运》。②这些作品相当清楚地显示出他的哲学的这一重要方面。不管他的所谓东方哲学引起了什么样的困难，我们在这些论文和著名的《论灵魂》中，得到了一个形成这位百科全书式的天才人物的思想的结构的，那希腊的、伊斯兰的和波斯观念的错综复杂的质地的惹人注目的例子。

也许伊本·西那的神秘主义的最显著的特征，不管它对他一般理论的关系是什么，都是脱离他的其它逍遥学派的著作，在习语和口气方面的突然转变。即使《东方哲学》的尚存的逻辑学部分，也在一定的程度上证明了这一点。这些论文中的某些论文和《论灵魂》所使用的比喻性的习语，揭示了他对柏拉图自己在他的哲学

① 同上，410—411页。

② 芒朗：《阿维森纳神秘主义的论著》，42—48页。

想象的最高飞翔中所和盘托出的哲学措词这个问题的明显偏爱。在柏拉图和伊本·西那的著作里，他们偏爱并不只是包括使用寓言或神话的专门问题。它是体现对哲学评述的推论形式所具有的不满精神、力图通过形成新的习语去超越或回避这些形式的强烈愿望的那种表面措词，这种新习语因为它更少直接和更令人难以捉摸，而与灵魂的梦幻或抱负更为一致。

在《禽鸟》的寓言里，他生动地描绘灵魂在追求真理之中被卷入观念的罗网内(用罗网作象征)的命运。[1] 在它的某些方面，寓言
158 的象征意义，不管在山洞还是爱的七重梯的寓言里，都使人联想起柏拉图的寓言。可是，要决定这种模仿是否是故意的，这是困难的。而在《论灵魂》中，我们不能看到斐德罗[2] 对于伊本·西那关于灵魂降入肉体的"荒野"之中，及其通过知识最后从它的桎梏中获得解放这种观点的清楚明白的影响。

由于被一群猎者所诱捕并被锁进囚笼，凡人的灵魂犹如一群被活捉的鸟，拒绝接受命运并为获得解放而斗争。可是他们中只有很少能十分侥幸地逃脱，他们的手上仍带着一部分镣铐。其余的被留在后面，但最后都被他们的同伴们救下。他们一起开始寻求在真主的八层山顶上的安全。当他们到达第七层时，他们安下心来，在绿色的牧场和汩汩的小溪之间休息。他们很快产生了一种新的迫切的感觉，直上第八层，他们在那儿跟着一类鸟走，他们以前从未见过象这样美丽、可爱和使人愉快的鸟类。不久，他们之间的友谊的钮带发展成如此牢不可破，以致于主人们立即高兴得领着这批客人去伟大国王之城邦，他们在这位国王面前可放下自己的负重。但他们的目光一落到国王的容光焕发的面容上，就立即昏头昏脑了。当他们列数他们的苦情时，这伟大的国王同情地倾听着，允许他们完全恢复自由，并让他们平安地离去。他们就这样走了，带着其欢乐带来至高无上的幸福的那种美的梦幻的最生动

① 同上，42—48 页。

② 斐德罗（约前 450—前 400），希腊哲学家。柏拉图有一部对话以之命名，——译者注。

的印象，深信他们在原先从中而来的“悲伤的溪谷”中，再也不能感到安适自在了。

在一篇更专门地论述爱，即 'ishq① 这个获宠的神秘主义的主题，由七章（从柏拉图象征主义的观点具有足够意义上）组成的论文中，可以发现同样的神秘主义的口吻。在前三章中，作者详细讲述爱的无所不在的特点，把它描绘成寻求善、坚持善的强烈欲望，不惜任何代价避免虚无性和物质性的恶。② 即使在物质存在的最基本的水平上，我们遇到“决不能与[爱]分离的一种本能的冲
159 力，因为它是进入存在的原因。”③ 在纯物质中，这种强烈的欲望出现在它寻求形式及其要求占有这种形式的存续期中。这就是我们为什么注意到一旦物质与一种形式相分离，它由于自己连续不断地怀有一种对虚无性的畏惧，立即开始获得另一种形式。

我们观察到，在植物和动物生活的更高的几个水平上，有生命的实体的所有官能在趋向一种被同样的“本能的爱的冲力”所决定的能动性或官能。因为所有这样的官能是致力于植物或动物的保存或繁殖。在野兽中，这种爱的冲力是盲目的和完全被迫的，而在人之间，存在一种识别力要素，以致于那种感情服从于对道德、名誉或成功的更高的追求。可是，人类之爱的真正理性的表现，可在对纯形式的爱中找到。这种爱是“神圣的灵魂”，也是各别的天使或者说安琪儿的特性。这种爱的最高客体是真主这个首善，或如前所指出的那样，是伟大的国王，他以自己充裕的恩慈，随意地报答这种爱。④

这一组神秘主义论文中的第三篇是《哈伊·本·雅格赞》，它在哲学和神秘主义传统中成为“隐居者”的原型。在这篇论文中比喻性地表明灵魂的超世俗的志气。被描述为神秘主义的环球游览者的哈伊，讲出自己从他父亲处传下的秘密智慧。这种智慧的实

---

① 芒朗：《阿维森纳神秘主义的论著》，1—27 页。
② 同上，2 页。
③ 同上，6 页。
④ 同上，26 页。

质是促使世俗的灵魂对肉体的世俗享受感到厌恶，并将它的目光盯在美和光的最终的源泉之上，其令人眼花缭乱的异彩使它无法被凝望，以致它的"美已经变成了那隐蔽其美的面纱——就象那个只有当它升起时，它才充分地显示自己的太阳一样"①，当它以这样的壮丽发光时，才能模糊地被领悟。

可是，尽管他的超然存在，这位国王将他的美和光传达给他的属下，并赐予他们与他谈心的特权。他是最通情达理的和最善良的，一旦他的美被看上一瞥，这位注视者决不能与他分开。

在这个比喻中，将会注意到新柏拉图主义和神秘主义所特别
160 喜爱的精巧的意象，被用于阐明流出说。善行的范畴作为在伊本·西那关于形而上学的著作中是如此根本地被强调的那最高的存在的一种属性，在一定的程度上降为美的范畴，它在象征性地描绘对灵魂所倾向的那不可言喻的实在所作的神秘主义——思辨的企图中起着如此主要的作用。推动它去寻求与这种实在相统一的感情被比作人的爱('ishq)。

可能是来自炼金术的和灵知的起源②的这种精巧的意象，将被加上光明之家的东方和黑暗之家的西方这样相当丰富的象征主义。哈伊的私人教师用鲜艳夺目的色彩描绘东方的光荣，在那里灵魂这个在起源和衰灭的"荒野"里的"陌生人"找到了他的解放或拯救，引起哈伊对这世界感到厌恶，"可能的话跟上他"。

伊本·西那的东方哲学从这种神秘的比喻出发，在《训导书》(kitāb al-Ishārāt)和他评述被认为是亚里士多德的《神学》的那论文的已经散逸的著作《公道书》(al-Insāf) 的残片中被具体化了。在前一部书中，伊本·西那的更成熟的个人的思想比在任何其它现存的作品中都更好地被展示了。即使用以表达他的思想的习语，在一定程度上不同于《治疗书》和其它逍遥派著作的更为普通的语言。有关本题的内容，与后期的作品没有本质的区别，但附加的内容除外。这样，它就划分成逻辑学、物理学和形而上学各范

① 同上，21页。

②科宾：《阿维森纳和幻想者的记叙》卷一，19—20、144—145页。

畴，加之涉及灵魂的“脱离肉体”的状况及其在死亡之后的命运、神秘主义者的阶层以及超自然的或神奇的现象，诸如预言、奇迹和妖术等可能性这些增补内容。①

伊本·西那在《训导书》的心理学部分中对灵魂自我意识的持续性以及它那贯穿从梦想到陶醉和麻木的心理条件和状况的整个改变环节的特性的描述，具有特别的重要性。这一持续性是这样的，以致于即使灵魂被想象为悬浮在空气中，依靠它的被创造，不与肉体或外部世界有任何接触，它将仍然完全“对除了它的存在的
161 这个事实以外的其它任何事物不知不觉。”② 灵魂在这种自我意识的行为中，没有中间媒介立即领悟它的存在和特性。因为这不是通过观念或任何与观念有关的事物，例如肉体的运动或任何事物的影响，才使灵魂获得这种自我意识。与此相反，灵魂本身是所有行为、认识或我们与之接触的有生命力的官能的基础，类似这样的基础逻辑上是先于任何这种功能的。因此“仍然完全一样的这一实在确实乃尔”，它通过那证明它的存在的肉体的各种各样的功能而多样化。③

许多学者注意到，这种关于灵魂的同一性和单一性的概念，与笛卡儿④ 的《沉思集(Cogito)》相似。有的甚至走到如此远的程度，以致于断定笛卡儿和伊本·西那之间具有历史上的联系。⑤ 无论如何，这种概念的亚里士多德学派的和新柏拉图主义的基础是清楚明白的。亚里士多德和普罗提诺两人都坚持灵魂的单一性或同一性，以及灵魂在它的内部和外部的官能——运动和认识的官能中，它是纯粹偶然地多样化的这一事实。这在被称为亚里士多德《神学》的普罗提诺的《九章集》的 部分章节的阿拉伯语修订本

① 伊本·西那：《训导书》第四部，882—883 页。
② 同上，第二部，320 页。
③ 同上，第二部，332 页；参见《治疗书》，(物理学)，第一部，281 页。
④ 笛卡尔(1596—1650)，欧洲近代资产阶级哲学的创始人之一，唯理论和二元论哲学家。著有《方法论》、《形而上学的沉思》、《哲学原理》、《论世界》等。后人编有他的全集十三卷。——译者注
⑤ 例如见菲尔拉尼：“阿维森那和笛卡尔的‘我思故我在’”，《伊斯兰文集》卷三(1927)，53—55 页。

中尤其明显，在这本书中，这种多样化被描述为灵魂与肉体的结合。① 众多本质上属于肉体，单一性属于灵魂。至于在它尘世的经历期间，灵魂极需肉体，肉体是它的工具，它通过肉体的功能或官能的差异而成多样化，这些功能或官能是它的实现或自我完成所必不可少的。② 但根据这种说法，它并不丧失属于它的单一性的本质特点。

在《训导书》中，对自我意识的行为是其一个例子的直觉知识这个问题作了一定的强调。推论的思想被描述为间接地（通过中间项或者它的相应项的媒介）获得关于我们以前并不知道的种种事情的知识的过程。另一方面，直觉的思想不管是不是作为长期探索的结果，它被描述为立即领悟此中间项的行为，连同它与演绎
162 推理中的小前提和大前提两项的关系。③ 直觉思想的能力与反映的能力一样，一个人与另一个人是不同的。这种能力的敏锐性最终与领悟作为知识的适当客体的仅能用智力了解的形式的能力有密切的关系。

观念的这些个别的客体中所固有的仅能用智力了解的形式，先于通过抽象过程的对它们的领悟，它们具有超观念的和超世俗的地点，即积极的理智。就这种理智完全与肉体分离而言，它的领悟并不是易受改变或衰微的影响，记忆、想象和判断(al-wahm)等从属的官能常会改变或衰微。这些官能从它们的个别的实体简单地抽象出"物质的形式"，并把它们储备起来，直到当它们通过记忆、想象或反映等这种或那种认识官能魔术般地被召回的这样的时刻。积极的理智作为这种形式的储存物，一旦灵魂准备好它们通过前述的过程进行接受时，它充满适当的形式。

这个理智的发现或启发的过程被描述为与积极理智有关的流出，它在涉及正在寻求获得它的个别灵魂时，可能被理解为"接触"

---

① 见上述，23 页；亨利：《普罗提诺的著作》卷二，63—64 页；亚里士多德：《灵魂论》卷一，411a24。

② 见《亚里士多德在阿拉伯》(巴达维编)一书中对神学的注释，卷一，54 页。

③ 伊本·西那：《训导书》第二部，368—369 页。

(ittisāl)。① 在人内开始这一过程的“最终的媒介”被伊本·西那唤作物质的理智，它对于积极的理智就是基本的物质对于纯粹的形式，或纯粹的潜在性对于纯粹的行为。另一方面，“最近的媒介”是习惯的理智，它在下面方面与前者不同：当它转向“照明的源泉”(ishrāq)② 或积极的理智时，它根据灵魂的指令已经达到部分现实化的这个阶段。一旦这个阶段已经达到，灵魂就来到起源和衰灭的世界之外，开始它的最终的幸福与之密切相关的超世俗的生涯。这种生涯存在于对那享有自我沉思的永久天堂的万物的第一本原的沉思和挚爱之中。③ 这积极的理智作为从第一本原中的一种流出，在这一过程中简单地作为在存在之链中的一个从属的链节，将人与他的制作者的目标连接起来。

① 同上，第二部，375 页。
② 同上，第二部，377 页；第三部，674 页。
③ 同上，第四部，782—783、810—811 页。

163

第五章　新毕达哥拉斯哲学及哲学科学的普及

一、哲学，高雅之士们的女佣

阿拉伯人对毕达哥拉斯哲学的兴趣，是已经讨论过的亚历山大或希腊文化影响的直接产品。① 可是，穆斯林思想家们对单一性这个问题的偏见大部分有助于他们逐步采纳毕达哥拉斯关于数的形而上学。数就它对于一而保留来说，就象新柏拉图主义一样，是实在顶点上的卓越的雕象。一方面数学的和天文-占星术的考虑，另一方面精神上的宗教的偏见，同样地有助于毕达哥拉斯哲学在哲学界内的传播。即使灵魂的转生这个毕达哥拉斯哲学的最大胆的特征，也被拉齐这样杰出的哲学家们所承认。

总的来看，毕达哥拉斯那么独特的神秘主义的和科学的奇特的混合品，对已经处于希腊思想影响之下的伊斯兰的大部分观点进行了决定性的冲击。这种混合品符合似乎被分裂成希腊和东方之间的那伊斯兰思想中的双向性，指出消除这种双向性产生的智力上的和精神上的紧张的道路。

此外，毕达哥拉斯的奥秘的特点是与从宇宙里提取的东方精神相一致的，也是与在剧烈的政治和社会动乱这个时代里，在灵魂
164 的精神堡垒内寻求平安的这种迫切愿望相协调的。十世纪，它将被回忆起，不仅目睹伊斯兰历史上最光辉的智力和科学成就，而且经历伊斯兰帝国的政治统一的逐渐分崩离析和作为巴格达最早的几位哈里发统治的特点的那种光辉黯然失色。其政令曾经一度是从印度河到大西洋畅通无阻的、单一的、拥有最高权力的哈里发的

① 见上述，19—20页。

独占的版图的极其辽阔的领土，现在点缀着被各种各样的统治者所控制的小的侯国：波斯的萨法尔王朝(867—903)、塔朗沙克西阿尼亚和波斯的萨曼王朝(874—979)、阿富汗斯坦和旁遮普的哥疾宁王朝(962—1186)、第一次保证伊斯兰教中十叶派的霸权的布韦希王朝(946—1055)以及取代他们并通过他们的宗教偏执政策被引进1096年十字军东侵的土耳其塞尔柱王朝(1055—1194)。[①] 在埃及和西班牙，巴格达哈里发的权威接二连三地受到挑战，以致于埃及的法特梅人(909—1171)和西班牙的倭马亚人(912—1031)这两个对手到十世纪初能够建立王朝。

就在布韦希人统治期间。一个秘密的哲学—宗教团体在巴士拉出现，他们自称为"精诚兄弟"(Ikhwān al-Safā)。从伊斯马仪勒派传下，甚至在他们的伊马目伊斯马仪勒于760年逝世后，一直从事秘密政治宣传的异端的十叶派—精诚兄弟社继续早期伊斯马仪勒派，尤其是盖尔麦特派传道师[②]的那种秘密的宣传活动，[③] 但是注进了一种新的科学的和哲学的精神。

根据包含在西吉斯塔尼的《智慧的容器》(suwān al-Hikmah)(十世纪)里并由后来的作者复制的最古老的阿拉伯传说，[④] 对五十二篇哲学书信和一篇纲要负责的精诚兄弟社的活动核心，由艾布·素莱曼·布斯提(以穆加达西闻名)、艾布·哈桑·赞贾尼、艾布·艾哈迈德·奈赫拉朱里(别名米赫拉贾尼)、奥菲和宰德·本·里法阿等组成。据西吉斯塔尼所说，这些人构成了"一个学者
165 团体，他们在一起创作了精诚兄弟社的《书信集》，其真正的言词是穆加达西的。"[⑤]

---

① 希提：《阿拉伯通史》，461—462页。

② 伊斯马仪勒派出现后，建立了秘密宣传他们教派主张的专门制度，凡在宣传方面作出重大贡献的，被称为达伊(dā'ī)，即传道师。——译者注

③ 希提：《阿拉伯通史》，444—445页。参见《伊斯兰百科全书》，"盖尔麦特"条。

④ 科普鲁罗，手稿编号902，第129张。贝哈基：《伊斯兰哲贤史》，35—39页。基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，83—84页，该处引用了艾布·哈扬·陶希迪(1023年卒)的话，后者又乞求于《哲理精萃选》作者的权威；阿瓦：《精诚兄弟社精神评论》，23—24页。

⑤ 贝哈基：《伊斯兰哲贤史》，35—36页。

这些书信构成了十世纪在阿拉伯人之中流行的哲学科学的百科全书，在该书中，数学和星占学占有首要地位。不久以后，它们显然在整个穆斯林世界内流传，西班牙天文学家迈季里梯（约1008年卒）或他的学生基尔马尼（1066年卒）据说负责将这些书信与其它的阿拉伯文和希腊文的手稿一起从东方引入了西班牙。②

这一政治—宗教社团的构成及目的，可以从题为“精诚兄弟社的信条”的书信44中所包含的叙述中搜集到。该书信声明兄弟社是追求真理的同胞团体，他们由于自己对世界及其诱惑物的概念以及他们对不管其来源的真理的献身而聚集在一起；神学或“神的科学”是他们基本的关切所在。

他们的组织被描述为公社的或兄弟般的。这一社团的新入社的人被强烈要求在任何情况下都相互抱成一团，在世俗的和精神的事务中相互援助和支持，时刻防范与卑劣的家伙接触。这社团的成员主要从青年人的队伍中物色，青年人依然缺乏经验、更为热切，他们的头脑比起那些反对所有改变或改革的老年人和老朽者更易塑造。③ 可是，四个等级或阶层被承认为沿着兄弟社所依靠的启发的道路构成进步的阶段：

1. 见习的阶层，它对那些已经达到十五岁并显示出理解的敏锐和心的纯洁的人开放。

2. 领导的阶层，它为那些三十岁的已经在公共事务的管理中学会了仁慈、机灵和实践的精明的人开放。

166 3. 地方行政官或国王的阶层，这属于那些四十岁的、应该要求他人顺从并由真主的法律所援助的人。

4. 预言的或“天使的”阶层，这是所有的兄弟们应该在五十岁时所追求的，并由“真理的形象化的感性认识”和追溯到“天的王

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，243页；阿瓦：《精诚兄弟社精神评论》，19—20页；《伊斯兰百科全书》；“迈季里梯”条；伊斯坦布尔（拉伊卜帕夏），手稿编号965，第47—139（1—92）张，迈季里梯在该处明确地要求创作《精诚兄弟社书信集》。

② 《精诚兄弟社书信集》卷四，52页。

第二封书信涉及几何学，第三封信论述天文学，第四封信讨论
167 音乐，第五封信研究地理学（被看作是数学的一个分支），第六封信阐述“数学、几何学及和声学之比”，第七、八两封信叙述理论的和实践的艺术，第九封信讲述伦理道德的多样性及其原因。第十封到第十四封信阐明与在阿拉伯人之间流行的五篇逻辑学论文相应的亚里士多德逻辑学的五大部分。这五篇逻辑学论文是《导论》、《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》和《后分析篇》。这些书信最粗略地叙述了亚里士多德著作中的有关本题的内容。除他们给波菲利的五项所添加的、他们可能从铿迪处借来的①个人（al-Shakhs）这第六项② 外，他们没有对逻辑概念的分析作出有独创性的贡献。

不仅是数的科学，而且所有数学的和被说成数学的书信（包括伦理学的、艺术的和逻辑学等学科）被描绘成从属于哲学和形而上学的更高的实践的和理论的目的。

第二组，即物理类（由十七篇论文组成）的有关内容粗略地符合亚里士多德的物理学论文：《物理学》或《论音响》（Sam'al-kiyan）《天文学和宇宙生成论》③、《起源和衰灭》、《气象学》、《动物的分类学》和《论感觉》，包括诸如自然的本质（信 6）、矿物学（信 5）、植物学（信 7）、生与死的性质（信 15）、快乐与痛苦的性质（信 16），甚至灵魂的轮回和复活（信 13）、人的认识能力的极限（信 14）、世界上语言多样性的原因（信 17）等题目。

心理学—唯理智的一组书信以论述根据毕达哥拉斯派（信1）和兄弟社（信 2）的“思想原则”开始。接着提出关于智力的问题（信 4）、爱，尤其是神秘的爱的性质（信 6）、复活的性质（信 7）、运动的数字和变化（信 8）、关于原因和结果（信 9）、关于定义和描述（信 10）等。

---

① 艾布·里达：《铿迪的哲学论文集》，卷一，126 页。

② 《精诚兄弟社书信集》卷一，395 页。

③ 《宇宙生成论》是公元一世纪的一本不足凭信的汇编，很可能系斯多葛派波西多尼卢斯（生于叙利亚阿帕米）所作，但阿拉伯人误以为是一本真正的亚里士多德的著作。见罗斯：《亚里士多德》，11 页。在阿拉伯传说中，它是正常地附加在真正的《天文学》一书后。

神学—法律的一组包括十一封信，论述这样的问题，诸如信仰和教义（信 1）、通过道德的和精神的净化取得与真主交流的手
168 段（信 2）、兄弟社的信条及他们共同的社团（信 3 和 4）、预言及其条件（信 6）、精神实体、神灵、天使和精灵的活动（信 8）、政治结构的数目（信 9）、宇宙的天意或命令（信 10）、魔法、护符，以及最终天使、神灵和精灵的性质（信 11）。

哲学科学的这种概括，正如十世纪阿拉伯人所熟悉的那样，被作者比做一个无限壮观的花园，① 它那"明智的、慷慨的主人"邀请每个人进去并让他们随便享用花园的果实和"绿荫"。可是，事实上因为他们的怀疑论或愚昧，几乎没有什么人利用这个机会。为了消除他们的怀疑，主人陈列花园的水果和蔬菜的样品，吸引过路人进去分享花园的乐趣。

这样，《书信集》简单地被描述为神秘的、可能比较富裕的和丰富的智慧的标本，这种智慧将仅仅是部分地被泄露给有价值的新手，以致当他们的胃口一旦被吊起来时，他们就会被介绍去接受为那些已经通过花园之门的人保留的更深刻的和更秘密的教诲。兄弟社在《书信集》里展示的这种秘密的智慧的部分泄露，可以被认作仅仅是去判断那仍然未泄露的光彩的一种邀请，而不是玄妙知识的擅自公布。

作为兄弟社的毕达哥拉斯或新毕达哥拉斯观点的一种说明，我们这里可以仔细考虑一些他们的数学—哲学的先决条件，尤其是他们关于数的本体论概念，在这种概念里他们声称跟随尼科马库斯② 和毕达哥拉斯这个"出身于哈兰的一神教圣哲。"③

---

① 此花园的明喻具有某些历史的重要性，因为一个伊斯马仪勒派团体——阿拉姆特暗杀团后来在他们期望引诱新入团者方面，采取了同样的手段。（见希提：《阿拉伯通史》，446—447 页）

② 格拉萨的尼科马库斯（公元一世纪，阿拉伯新毕达哥拉斯主义哲学家、数学家。——译者注）和杰姆布利库斯一样，在题为"数的神学观念"的一篇论文中发展了毕达哥拉斯主义的神学上的含义。（萨尔通：《科学史》卷一，360 页）他的《算术导论》的阿拉伯文版本流传至今，却被认为是萨比特·本·古拉所作。参见W·库茨的版本（贝鲁特，1959）。

③ 《精诚兄弟社书信集》卷三，200 页。

与物件((591同义的"真正的一"作为最普遍的或综合的名词，
169 被《书信集》的作者下定义为"那种绝对没有部分的，不能分割的，就其不可分性来说，是一"。① 另一方面，这"象征性的一"涉及那作为一个单位提到的各事物的任何总和或集合，例如一百、一堆。

从对一的逐渐加码中产生数目或众多，从那种叙述看，一被说成是"数目的第一本原"。关于原始的整数，数目四不仅在数学或算术中，而且也在整个宇宙的构成中，占据一个完全是它自己的位置。因为"最自然之物都是真主在四内创造的"，诸如四大要素、四个基本质量、四种情绪、四个季节、大地的四角，等等。这其中的原因是真主希望自然的实体应反映或仿效相等地构成四个实体的一组：真主、宇宙理性、宇宙灵魂、基本物质的超自然的实体。② 此外，真主对宇宙个别事物的多数这一关系，一般地说是与一对数目的关系相符的。理性对二、灵魂对三、物质对四。

为了正确评价这一点，有必要考虑真主第一是如何"从他的独一无二性之光中"创造一个被称为积极理性的简单的实体，作为他通过重复从一创造二，接着又从"理性之光"中创造"宇宙的和天的灵魂"；从"灵魂的运动"中创造物质；最后采用他凭重复一创造第一批四个整体的同样方法，通过理性和灵魂的媒介，从物质中创造宇宙万物的复杂性。③ 在这方面，真主可以说成是万物的第一本原，恰恰就是将一看作是数的第一本原的同样方法。

接着，《书信集》的作者阐述各种各样数的具体特性。一的特性正如刚才所说的，它是数的本原。二严格地说是第一个数，是所有偶数的共同基准。三的特性是第一个奇数，并是奇数和偶数的所有数中三分之一的共同分母。四是第一个平方数，五是第一个
170 循环的或圆形的，六是第一个完成的，七是第一个完美的，八是第一个立方的，九是个位的最后一个奇数和整数，十是第一个十位

① 《精诚兄弟社书信集》卷一，49页。
② 同上，53页。
③ 同上，54—55页；卷三到处可见。在后面的一段中，作者以"创造"这一措词说得更为明确，而在前一段中，"创造"和"生产"这两个措词是并用的。

数，等等。①

这里我们不需要关心数的其它特性。只要注意到作者详细地发展了毕达哥拉斯和伪毕达哥拉斯与那些单一地或联合地得到的数的特性有关的概念，在一定程度上阐明了这些特性是如何被认为是万物的本质的或附属的特点就够了。这些特点不是从我们对数的概念中或我们排列数的过程中产生的，而是从数能够应用于它的万物的真正本性中获得的。作为这种特性所包括的武断性的一个例子，我们发现七被说成是完美之数，因为它是由奇数和偶数相加产生的，既然它是第一个奇数(3)加上一个偶数(4)之和，又是第一个偶数(2)加上奇数(5)之和，以及万数之本原(1)加上"完全"之数(6)之和。另一方面，八被称为立方，因为它的立方根是二，二乘以它的平方四，积为八。它也被称为第一个立体数，因为立体是平面数之结果，而平面又是线数之结果。因为最简单的线由两个部分组成，最小的体由两个平面组成，因此最小的体(或立体)由八个部分组成，其一是线，它由两个部分组成。如果我们让线通过自身复杂化，它将产生由四个部分组成的平面。另一方面，我们让平面通过它的两边中的一边复杂化，这将产生深度，因此其总数将是八。②

作者尽管被数及其特性所缠住，他还是小心翼翼地注意到兄弟社讨论数的目的是显示数的特性怎么是万物特性的原型，因为"什么人理解了数，它的规律、性质、种类、范围以及特性，他将领悟各种各样的事物的量突出它们特有的量的范围和智慧以及它们为什么不多不少的原因。"③ 因为万物的创造者真主实际上是所有方面的一，不能被认为适合于制造无论是整个一还是整个复数的万物，而是命令万物在物质方面是一，而在形态方面是复数。而且，
171 所谓万物将存在于不管二基还是三基或十基内等等，他不认为这是合适的，而是认为它们在数字上与之相一致并占有它的特性的，

① 《精诚兄弟社书信集》卷一，56—57页。
② 同上，58—59页。
③ 同上，卷三，178—179页。

就是它们所真正与之一致的数的全部范围。①

关于数的这种讨论的另一个基本原因，是提供灵魂知识的前奏。因为研究数，将不可避免地揭示各种各样的数是灵魂里所固有的如此多的偶因，这采取在实体内通常所固有偶因的那种同样方式。关于灵魂的这一知识将为哲学能够达到的最高知识，即关于真主的知识，准备基础，因为它是来自关于灵魂、它的由来以及它在来世中的命运的知识，头脑将这种知识追溯到关于真主的知识，正如所说的那样②："知道他本身［他的灵魂］的人，也知道他的造物主"或"最好地知道自己本身的人，最好地知道他的造物主。"③

三、兄弟社的宇宙论和形而上学

精诚兄弟社对他们将算术、几何、天文学、地理学、音乐、逻辑，甚至工艺美术等都包括在内的数学学科的兴趣，看来纯粹是实用主义的。在讨论的每个阶段，《书信集》的作者反复重申这一论点：研究数学有助于道德教诲和理智顿悟，它主要作为认识自我的线索，这种认识是通向最高知识——即认识真主——的道路。

在天文学的书信中，作者将天文学描述为研究据他所说由1029个"大的物体"所组成的天体。其中（即行星中）的七个是处于不断的运动之中，在它们各自的轨迹上旋转，它们被描述为"圆的、凹面的和半透明的物体"④，以地球为中心，象洋葱头的一层层似的，相互环绕着排列。这些行星中最低的和离地球最近的是月亮，
172 而最远的是水星，在它之外还有两个领域：固定的星星的领域（或恒星天）和最高天的领域。

最高天从东向西，又从西向东的每日运动，被认为是昼与夜的

① 同上，卷三，178—179页；参见卷一，75—76页。
② 穆罕默德或第四任哈里发阿里的话。后来的伊斯兰教神秘主义者特别强调这一说法。
③ 《精诚兄弟社书信集》卷一，76页。
④ 同一，卷一，115页。

交替。这个天被分为十二部分，它就是黄道十二宫，每一宫分为三十度。四季的更替与太阳对于这些宫的位置有密切的关系。

太阳位于最高天的最外层范围和处在宇宙中心的地球之间的半途。因为"太阳对于天犹如国王对于他的王国，行星对于它一般来说宛如士兵、附属人员和臣民对于国王，这天好似地区，星座就象国家，度和分恰如城镇。就此而言，它被真主的智慧责成应处于宇宙的中心"。① 在那里一共有十一层天，它们按顺序是：最高天，恒星天，木星、土星、火星、太阳、金星、水星、月亮等天，大气层，和地球。②

地球的直径估计为2167帕拉逊(parasangs)③，即 7024.75 英里，月亮的空虚的天的直径为 37922.5 帕拉逊，太阳的直径是地球直径的200倍，木星的直径长达 11054 倍，恒星天的直径接近24000倍。④ 这些同一中心的天的运动是由于最高天的全包层运动而最终引起的。最高天从宇宙灵魂中获得它的运动。宇宙灵魂因这个说法而被称为原动力。可是，天空的这种运动不是匀速的，因为它们的运行轨道是不直的。最快的运动是最外层天的运动，它在 24 小时内完成，最慢的是月亮的运动，在 $24\frac{6}{7}$ 小时内完成。⑤

天体的物质被《书信集》描述为"第五性质"，即第五种基本物质，这使它们在起源和衰灭的宇宙内，与其它实体相分离。某些与
173 物体有关的特点对两者是共同的，例如长、宽、深、内聚性、运动、形态、透明性等等。其它特点，如重量、潮湿、变化、直线运动，则是仅仅属于尘埃世界里的物理物体的。这些天体至所以没有重量或重力，其原因是它们一开始就由真主所创造，使它们坚守自己合适的地方，而重力则是被迫离开它们自然的地方并力求重返原处的物

---

① 同上，卷二，30 页。

② 阿拉伯新柏拉图主义者(例如阿维森纳)的传统宇宙论中，与四大要素相对应的四个领域，或更确切地说，四个球或圈(单数：kurah)，它们介乎月球的领域和地球的领域之间，这就是：火、气、水、土。

③ 每帕拉逊约为 5.217 公里。——译者注

④ 《精诚兄弟社书信集》卷二，31 页，

⑤ 同上，35 页，

体的一种属性。[1] 简而言之，天体据《书信集》所述，被“哲学家们”说成由“第五性质”所构成，仅仅从这个意义上说，它们的运动是圆形的，它们不象物理的物体，不受起源和衰灭的影响，不能增加或减少。

物理的物体由四大要素构成，它通过四种基本质的媒介产生这个世界上的各种复合的物体，即无机物、植物和动物。可是，这个世界上每一样东西最终可以减少为两种原始的物质：气和泥。当太阳和行星使水蒸发，它就变成了蒸气或薄雾，这两者又变成云，云成雨；雨与土混合，成为软泥或泥浆，它最后构成无机物、植物和动物的基质。

在被造物的最低一级上，我们遇到无机物的王国，其最高的阶层处于与植物王国的接触之中，植物王国又与以人为顶点的动物王国相接触，人站在天使的和动物的两个等级之间的分界线上，他是真主在尘世上的代理人。无机物通过合成由四大要素产生；另一方面，植物由吸收生成，因此它们能象动物那样长大，动物更进一步，有感觉和运动的能力，至于人，则还能说话和具有辨别的能力。[2]

这样，这三大王国便通过这样的方法等级森严地排列，较高的种类总是以下等的种类为先决条件，并在它之上产生。可是，据兄弟社所说，另外还有它们所服从的某种按年月先后的次序，几乎就是达尔文进化论的一种预料。在世界上出现的序列中，植物先于
174 动物，因为它们对于动物就是物质对于形式。同样，低级动物“与化费较长时间的比较完美的动物相比，它们只化费较短的发展时间，就这一点而言，它们处于被造物的开端，先于比较完美的动物……而且，海洋动物先于陆上动物长长的一段路程，因为在被造物开端时水先于土，海洋在干燥的陆地之前。”[3] 所以一般地说，动物在地球上的出现，一定是在植物之后，并为人的出现准备了基础，

① 同上，47页。
② 同上，180页。
③ 同上，181页。

为了人不仅动物王国，而且在它之下的其它任何东西都被创造了。

不仅形形色色的种类，而且更为发达的动物的器官都是有等级森严的次序的：每一种低级的器官从属于在它之上的器官，并有助于它的保持或改善。这样，头脑是人的最高器官，是思想、观念和记忆所在。心作为血管由它向外分支的枢纽，动物维持生命所必需的热量的源泉，是头脑的部属或它的附属，其本身得到三个从属器官的帮助：肝脏、血管和肺脏。①

正如人们可以对兄弟社所期望的那样，这样的器官的多样性和差异的确象现实性的每个特征那样，是由控制世界上万物的数的同样的普遍规律所决定的。例如，为了与第一个数(2)和整个世界里的双重的实体相适应，比较发达的动物的骨架由真主分为右边的和左边的。与之相似，为了与第一个奇数(3)和同样由三个部分构成的那些东西相符合，这种动物被创造以占有两个终端和一个中间部分。决定人的特点和气质的四种情绪，是与第一个平方数，也和四个基本的质和四大要素相一致的；五种感官与第一个循环数(5)和四大要素加上天体的第五种基本物质相协调。肉体的十二孔与黄道十二宫道相和谐，等等②。

为了将这种平行性进一步推进，兄弟社在将人描述为微观宇宙方面跟随斯多葛派。人的肉体为他们集中体现了整个宇宙。与构成宇宙的九层天相称，有形成人的肉体的九大器官物质：骨、骨髓、肉、血管、血、神经、皮肤、毛发和指甲；它们象同一中心的九层
175 天一样排列。正如我们看到的，与黄道十二宫相一致的是肉体的十二孔：双眼、双耳、两鼻孔、两乳头、嘴、肚脐以及两条排泄管。与七大行星的自然的和精神的力量相一致，还有七大自然力量：引力、抓力、消化力、冲力、滋养、生长和表现；以及七大精神力量：视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉、说话和思想，每一种力量都和一个行星相对应。与四大要素，即火、气、水和土相一致的是头、胸、胃、腹，这是由于肉体的这些部分中的每一部分和相应的要素相接触。即

① 同上，189—190 页。
② 同上，197 页。

使地球的构型和气象现象也和人体有一定的相似；他的骨头与山、骨髓与金属矿、腹部与海洋、肠与河、血管与小溪、肉与土、毛发与植物、呼吸与风、说话与雷、笑声与白昼、泪水与雨、睡眠与死亡、醒着与转生分别类似。①

兄弟社的物理学依据的其它基本的概念主要是亚里士多德的。对物质、形式、地点、运动的讨论，连同非经常有的改进或微妙之处，都是跟随熟悉的亚里士多德的式样。真空的存在是根据著名的亚里士多德的基础而被排除，该基础认为真空被设想为一个没有东西位于的地方，包含着一个逻辑上自相矛盾的说法。在整个宇宙之外一无所有，既无真空也无充满，与哄骗我们去假定在天的最外层区域以外的另一个物体的那种想象的虚幻的描述相反。谁与被哲学和同样被启示所证明的这个真理相对立，否认每个被创造的物体是有限的、没有一个自然物体能在宇宙之外存在，他一定要承受证明的重担。②

四、兄弟社的心理学和认识论

胎儿的形成和发育以及天体会合对这一过程的影响这一问题，是兄弟社特别关心的。这里提出了大量的星占学知识，它看来是从十世纪伊斯兰的星占学的经验知识中获取的。③

未成年人的发育成长以达到理性年令为终点。如果生于好运的星座之下，其灵魂将最终发现自己真正的禀性是一种非物质的实体，并将“通过追求苏格拉底式的智慧和基督教徒式的禁欲主义的实践，再加上对穆斯林信仰的虔诚”④，力求重返其天国的住所。用这种方法，灵魂清除在它受限于肉体的时期内可能附加的物质的积成物，它将获得并随后能够领悟只有净化了的灵魂才能理解

① 同上，456—457页。
② 同上，12—13、28—29页。
③ 同上，卷二，417—455页；卷四，336—463页；卷一，147—157页。
④ 《精诚兄弟社书信集》卷三，8页。

的“那些精神的形式和发光的实体”。只要它深受肉体的压迫并被其欲望和享乐所吸引，它将不能“升上天并直接冥思位于那儿之物”，或者分享黑尔马斯所享有的，并由亚里士多德①、毕达哥拉斯、耶稣基督和穆罕默德作证的那种巨大的幸福。② 同样，它离开肉体时将不能摆脱它的束缚或与“天使的主人”一起在天国内。恰恰相反，它将一直盘旋在天空中，直到审判日的那一天，最终被伴随它的“恶的精灵”往下拖，回到起源和衰灭（作者将它与地狱等同起来）以及“肉体存在的监禁”的世界。③ 这样，《书信集》的作者能够从毕达哥拉斯的灵魂转生学说中采纳许多内容。这种学说隐含在神秘主义的虔诚的语言内，通过《古兰经》引文自由地阐述，而不引起他的更为正统的信奉同一宗教的人士的怀疑。

人认识世界的主要线索必须是认识自己。这样的知识是如此不可否认地先于任何其它知识：在掌握内部世界的知识之前力求知道外部世界，对于一个人来说犹如不能挑起一百磅却试图挑起一千磅，不会走却力图跑那么莽撞。④ 这样，心理学在兄弟社面前变成了形而上学和宇宙论的序言，确实是所有学问的前奏曲。因
177 为人考虑他在世界上的状况，正如帕斯卡尔⑤后来所表达的那样，将给他揭示他落入无穷小和无限大之间的中间的地位；他的肉体既不是太大也不是太小，他的生命的时间既不太长也不太短，他在地球上出现既不太早也不太迟，他在被创造物的等级中既不太低也不太高，正如他所做的那样，落在天使和野兽之间的半途上，⑥他的知识是后者的完全无知和前者的完全理解之间的中间体。即使就有关本题的事情而论，他的力量既不是无限大也不是无限小

---

① 作者在此引用了《神学》一书。
② 《精诚兄弟社书信集》卷一，137—138 页。
③ 同上，卷三，7—8、79—80 页。
④ 同上，20 页。
⑤ 帕斯卡尔（十二世纪），印度天文学家，著有《历数精粹》，认为地球居于宇宙之中心，靠自力固定于空中，地球上有七重气，分别推动日、月、星体运动。——译者注
⑥ 《精诚兄弟社书信集》卷三，20 页。

的。因为他既不能抓住数量无限大的也不能拿住体积无限小的，①一方面不能看见极端眩目的颜色，听见极其尖利的声音，另一方面也不能看出极端暗淡的颜色或听出极端微弱的声音。

正如一个人能期望的那样，作者并不满足于注意人的知识的那些特征，而是从它们处汲取那些帕斯卡尔也引出的不可避免的不可知论的影响。人的理性不能包括诸如真主的威仪或他的本体、整个宇宙的形式、被剥夺物质后的纯粹的形式这些莫大的概念，因为这些概念具有使人眼花缭乱的清晰和纯洁。

此外，即使不大玄虚的真理，也是不易被人的理性所理解的。这样，人的观念可能掌握处于情况中，而不是处于发展过程中的万物的特性。例如，人不能了解宇宙的来源或它形成的原因，不能叙述在天上和人间两世界里无数物体的特定的质和量，虽然他轻而易举地能够理解这些物体，就象它们实际上献出或呈现给他的感官那样。在人的理性或感官没有能力启发他的这样庄严的情况内，他的唯一的力量的源泉是听从那作为真主使者的先知，毫无质询地同意他们的教诲，就象他们自己已经顺从作为他们良师益友的天使所传示的命令一样。②

可是据作者所说，它并不象某些头脑狭窄或反动的神学家们所声称的那样，可以从这里推断出那包含在神圣法律 (al-Shari-
178 'ah)里的先知的教导，是必然与体现在科学和哲学里的理性知识的有关内容不相容的。哲学和法律的最终目的同样是通过追求知识和德性的实践，"以与人的能力相称的方式学习真主"③，从而使灵魂能达到完美、获得持续不尽的幸福。

在宗教和哲学之间可能引起的任何差异，是与每个灵魂的相宜的气质或性情的多样性相符合的方法或态度方面的不同。④ 灵魂越净化、越没有它的肉体附属品的拖累，它将越领悟圣典所内含

① 原文中并未出现"无限小的"一词，但因为上下文要求，我便假定原文中漏掉此词，予以补上。

② 《精诚兄弟社书信集》卷三，23页。

③ 同上，卷三，30页。

④ 同上。参见柏拉图：《泰阿泰德篇》，76B。

的隐蔽的意义，以及它和哲学里的理性知识的材料的一致点。相反，过分囿于肉体并沉缅于肉欲享受的灵魂，将不能升到圣典的文字的或"明显的"意义之上；结果是，它将在如同《古兰经》里所描绘的天堂的享乐和地狱的苦难中，除了它在尘世间所经历的那种粗俗的肉欲享乐和痛苦之外，一无所见。但实际上这是折磨那些满足于圣典的明显的或字面的内涵的人和那些不能探明其隐蔽的或"暗中的"意义的"不信[kufr]、谬误、无知和盲目的本质"。①

对于《书信集》的作者来说，地狱被理解为"位于月亮之天以下的起源和衰灭的世界"，天堂则是"诸神灵的住所和诸天的广袤太空"。② 灵魂一旦到达苍天领域，它将分享永久的幸福，将永远摆脱肉体继承的种种患难和困苦。

事实上，灵魂即使在它从肉体中游离出来之前，就能分享作为坟墓之外的天堂幸福的预兆的那些精神上的和理智上的乐趣，以及为那已经变成肉体的无理性欲望的牺牲品或被关于真主和末日的虚假信念所支配的灵魂而保存的那些苦难。作为将导致地狱的那些虚假信念的一个例子，作者引证了(基督教徒)认为上帝被犹太教徒之手所杀害的信念，(犹太人)认为他是妒忌的和愤怒的上帝的信念，(穆斯林)认为真主在审判日将命令自己的天使们把宗教或道德上的罪人和异教徒扔入使他们永远被焙烧的"火沟"之
179 中，并将邀请虔诚的信徒们沉迷于诸如与处女合欢、饮酒、吃肉等等这样世俗的肉欲享受的信念。③

据作者所说，《古兰经》中使用地狱和天堂这种世俗的感官方面的描写所证明的东西，是这样一个事实：它所颁赐给他们的下层人，不会被诱导去寻求一个而回避其它的，除非它们是用他们能够理解的话被描述的。不然的话，《古兰经》并不完全忽略使用那种它的比较高雅的读者能够掌握的关于天堂和地狱的抽象的或超越世俗的描写。在这种意义上说，《古兰经》迎合所有低级的、不太低

① 《精诚兄弟社书信集》卷三，62、63页。
② 同上，到处可见；参见迈季里编：《汇总信》卷一，689—690页。
③ 《精诚兄弟社书信集》卷三，71—72页。

级的、高级的各阶层的胃口。另一方面，福音书用纯粹精神的方法谈及来世的幸福，因为基督耶稣在其中向那些由于读先知和哲学家的著作而变得优雅的有才智的人和知名人物讲话，不象那些穆罕默德对他们讲话的，不受文化或启示的优美所触动的阿拉伯人。①

五、结　论

有理解力的读者将看到，十世纪的这个值得注意的哲学—宗教团体是倾向十叶派思想的，它对已经建立起来的政治秩序表示不满和不忠。② 象许多十叶派神学团体一样，它赞成穆尔太齐赖派的自由意志的观点，寻求缓和那些提倡不给人的积极性留下任何余地的严格的宿命论的比较正统的神学家的主张。可是这样做并不经心地轻视它那宇宙观所依据的宇宙论的先决条件。这些是围绕一种包罗万象的概念旋转的。在这种概念里，尘世间的种种事件完全是被从星星流出的优越的力量所控制的。③

思想历史学家特别有兴趣的，是兄弟社对其它种种宗教团体所采取的态度。当教义的偏执是如此地流行，以致于每个宗教的派别都深信自己毫无疑问地垄断着真理的时候，这些百科全书编纂者论证道，宗教的差异来自种族、住处或时代的偶然的因素，在某些情况下，甚至来自个人的气质和构造④，但是并不是必然影响真理的单一性和普遍性，这真理仍然未被这样的特殊性和差异性所玷污。

这种宗教自由主义的阐述，可以在他们接近基督教徒以及他们对福音书的有效性的评价中找到。众所周知，这种有效性通常被穆斯林作者们以《古兰经》作为真主言词的完美无缺的化身，已

① 同上，76—77页。
② 同上，卷四，33页；卷三，165、308页。
③ 同上，卷三，165—166页、498—499页。
④ 同上，486—487页、431页。

经使得任何其它启示成为多余理由，而不当作一回事。虽然兄弟社成员们随同大多数穆斯林作家们，把耶稣基督描述为虔诚的和神圣的典范，但是他们通过默认地详细引用正经福音书而向前迈进了一步。这样，被《古兰经》断言为一种幻想的耶稣基督在十字架上被钉死和复活，是用显然肯定的言词来进行暗指，耶稣基督的旅行和奇迹，正如在正经《福音书》中而不是在《古兰经》中所提到的那样，是被详细描写的，并从中汲取了恰如其分的精神教益。①

兄弟社的哲学的世界观，基本上提出了那标志着带有明显的新毕达哥拉斯主义的、阿拉伯新柏拉图主义者的其他学说所具有的流出主义和折衷主义的同样特点。普罗提诺的上帝、理性、灵魂和物质的四位说，构成他们在它之上建立这世界的形而上学的基础，这符合所有的数及其特性从中推知的那用数字表示的四位说。② 可是，与其他阿拉伯新柏拉图体系相比，宇宙的灵魂在他们的形而上学中起着大得多的决定性作用，它给理性指定了作为通过它真主的创造计划得以实现的媒介或工具的原生的作用。尽管他们尊重毕达哥拉斯这位他们从不厌倦地赞扬或注释的“圣哲”，兄弟社还是从每一种可能的方面收集自己的学说，因为他们的座右铭是不放弃任何未经开发的知识的源泉，在他们的学说中包括所有信条的实证的方面。③ 因此，不仅希腊哲学，而且波斯和印度的科学和文学上的学问，犹太的和基督教的典范的或不足凭信的圣典，托勒密或托勒密之后的天文学，以及点点滴滴的占星术的和巫术的传说，都被一起带进了这本巨著之中，尽管它是十世纪阿拉伯学问的经常组织不当的、冗长的和反复的概略。这本概略的一个使人迷惑不解的特点是，尽管它的作者们毫无疑问地依靠其他
181 伊斯兰哲学家和神学家，他们中几乎没有谁被提到名字，可能是遵从匿名的精神，此书就是用这种精神写的。例如，反映了一定毕达

① 同上，卷四，28—29页，53、74、117诸页，到处可见；但请比较卷三，72页。

② 同上，卷三，203—204页。

③ 同上，卷四，42页，参见上述。

哥拉斯倾向的拉齐；提出宇宙及时被造这一概念的铿迪（他们将宇宙及时被造概念挪作自己的东西，① 尽管它是十分勉强地适应他们的新柏拉图目的这么一个事实）；穆尔太齐赖派（他们接受了其自由意志的观点，尽管它与他们关于诸星对地球上的现象的影响方面的占星术的信念明显不相容）等等，这本概略的作者或作者们都没有明晰地提及。

可是，在说完所有这些之后，必须提一提兄弟社在伊斯兰思想史上占有独一无二的地位。与从铿迪到伊本·鲁世德的职业哲学家或从瓦希勒到艾什阿里的神学家们不同，兄弟社认真地寻求破除哲学和教义之间的屏障，将形而上学和科学从纯粹的思辨的难以达到高度，降到积极的实用的事物的集市处。他们的观点是，有三种信仰的等级：适合于那被选定的人们的，适合于广大群众的，对两者都适合的。可是，据他们所说，这第三种是最最值得称赞的，因为它植根于理性，被圣典所支持，因而易于为追求真理的所有等级的人所理解。②

① 同上，卷三，461、452 页，到处可见。
② 同上，452—453 页。

182

第六章　十世纪哲学文化的传播

一、艾布·哈扬·陶希迪

法拉比和伊本·西那的崇高的名声虽然有助于使较次要的，尽管仍然值得注意的十世纪和十一世纪初的新柏拉图主义的倡导者们黯然失色，但伊本·西那的几个门生仍应提到。他的一个相当著名的追随者伊本·马尔助邦（巴赫马尼雅尔）写了一本名为《摘要》(al-Tahsīl)① 的关于他老师的哲学的由三部分组成的简编，涉及逻辑学、物理学和形而上学。可是它缺乏独创性，尽管它文体清晰，仍很少受到伊斯兰哲学思想研究者的关心。这部著作的特色是它的论题的不落陈套的编排，不象用从物理学到形而上学的归类所阐明的那样。伊本·西那的其他门生，例如基尔马尼·迈厄苏米和伊本·宰拉，没有留下书面著作，或者他们的著作已经失传了，因此我们除了只是提到他们的名字外，不能再做更多的事了。

这个时期比较重要的作者中间有博学的文人艾布·哈扬·陶希迪(约 1023 年卒)，他在十世纪后半世纪的文学界和哲学界具有相当大的影响。他是另一个重要的人物艾布·素莱曼·西吉斯塔尼(1000 年卒) 的学生和挚友。从贝哈基(1170 年卒) 于十二世纪所著的《哲理精萃选》(Suwān al-Hikmah) 这本希腊—伊斯兰哲学史修订本中判断，西吉斯塔尼的希腊学问是十分渊博的。② 被称
183 为逻辑学家的西吉斯塔尼据说写了大量的关于亚里士多德逻辑学

① 科普鲁罗手稿，863；梵蒂冈，阿拉伯文手稿 1411，以及开罗版，伊历 1329 年。

② 《哲理精萃选》，科普鲁罗手稿，902，等等。

及其有关学科的注释①，但不幸的是这些作品中没有一部留传至今。事实上，除了陶希迪叙述他的哲学和逻辑学观点外，我们若无后来的哲学历史学家虽然赞美地然而粗略地提及他②，就没有其它线索了解他的思想。

已经提到与精诚兄弟社有关系的陶希迪③，因大量的文学和哲学著作而众所周知；从历史的观点看，最重要的是几乎涉及每个文学和哲学题目的夜间谈话集《夜谈录》(kitāb al-Imtā')。被描述为一种哲学的天方夜谭的这部书是用一种从容的、绚丽的文体写成，这种文体在哲学家中并不习惯，而且在十世纪的文人中间也不通用。

一般说对生活，尤其对作者个人困境和苦难的令人伤感的辛酸的沉思，是这种文学和哲学流派的典型性，确实在《夜谈录》中具有它们的地位，但我们这里并不关心这部著作的那个部分。陶希迪的这部或其它著作中的格外引人注目的东西，虽然远不能使他成为一个有系统的哲学家，但说明他是相当好地掌握了有关哲学的知识。他对自己同时代人的评论倾向于刻薄，有时甚至是恶毒的，但却常常是相当恰当和有见识的。他对他们中许多人，从翻译家伊本·祖尔阿到他的朋友、哲学家米斯卡威赫，作的总的评价是：他们不是唯利是图者就是享乐主义者。④

在那个时代的最主要的逻辑学家艾布·比什尔·马塔和巴格达颇有名望的语法学家和法律学家艾布·赛义德·西拉费之间的一场有益的辩论，由陶希迪记录了下来，构成"第八夜"内容的一部分。这一辩论是在伊历 326 年（公元 932 年）在伊本·富拉特首相面前进行的，由作者从口述报告中记载下来。⑤ 这一辩论的回

---

① 陶希迪：《求知集》，149—150 页，到处可见。
② 例如基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，82—83 页。
③ 同上，186 页，参见《夜谈录》卷二，4—5 页。
④ 陶希迪：《夜谈录》卷一，33—34 页，到处可见。
⑤ 同上，170—172 页；参见《求知集》，68—69 页，马哥留斯："艾布·比什尔·马塔和艾布·赛义德·西拉费之间的争论"，载《皇家亚洲协会杂志》，1905，79—129 页。

184 响可以从法拉比叙述上面已经讨论过的逻辑学对语法的关系中听到。① 可是这辩论由于卷入论战中的种族的和宗教的紧张关系，从而充满感情的成分。艾布·比什尔被指责为尽管对希腊文一窍不通(他的逻辑学方面的译作完全是从古叙利亚文翻译的)却癖好希腊风格，他还因他不完备的阿拉伯文的知识而受指责。他并未反击这种批评；他乐意回答说，鉴于语法涉及词语，逻辑涉及概念，这不因翻译而受影响。"我乐于充分地知晓你们的语言"，他说道，"以获得那些希腊人已经仔细琢磨的客观内容"。②

马塔的主要论点是，逻辑学是区别正确的和不正确的用法的工具(organon)。它当时受到西拉费的驳斥，西拉费声称这种区别是语法学的特权。他问道，由(亚里士多德，即)希腊人发明的逻辑学怎么能指导突厥人、印度人或阿拉伯人反对错误的用法呢？马塔的反驳是，逻辑学涉及那强调语言用法的概念，种族集团之间的不同在这点上是不相干的。例如，无论在哪儿，二加二都等于四。可是，西拉费注意到逻辑学和这个算术例子之间的类比是错误的，因为逻辑主张达不到与算术一样严密的程度。此外，逻辑学家决不能完全不需要语言，这样看来，一个人不掌握语言，他决不能掌握语法，逻辑学原先就是用语言，即希腊语表达的。这就是他的对话者对它一窍不通的一种语言。③

西拉费接着继续询问马塔一系列他不能回答的语法问题。这样，他就获得反对任何对手的相当空洞的胜利，这些对手对众所周知的复杂的语言的错综纠缠的现象一窍不通，很容易在辩论中早早败下阵来。马塔越不能面对这些语言的挑战，西拉费就越自信。有一次，马塔提醒他的对手，如果他遇到逻辑学方面的同样盘问，肯定也会象马塔自己在语言方面一样，绝望地一筹莫展。但西拉费并不手软。他攻击道，马塔及其逻辑学同仁们通过引入与阿拉伯语完全不相容的词语和表达方式，把阿拉伯语搞得支离破碎，败

① 见上述，112—113页。
② 陶希迪：《夜谈录》卷一，115页。
③ 同上，111页。

坏了这种语言。此外，他们的逻辑学评注永远不会结束或穷尽，他
185 们的学科，尽管其玄虚地宣称是真理的独断者，从来没有解决任何辩证法的争论。

不用说，不仅首相而且连听众都为语言学家对逻辑学家的胜利感到欣喜若狂。不仅景教徒马塔，而且铿迪这样毫无疑问是正统派的穆斯林哲学家同行，最后都被淹没在整个辩论压轴的嘲笑的洪水之中。反希腊、反哲学的偏见在当时毫无疑问相当强烈，这种在公众面前辩论而产生的激烈情绪，被加上了语言的、种族的、宗教的和政治的种种因素。正如我们即将看到的，这就是神学内反穆尔太齐赖派的艾什阿里派兴起的时期，艾什阿里派命定在下面的一个长时间内控制神学舞台。

"第十七夜"记录了那个时期另一次重要的论战：哲学与伊斯兰教教义的关系。在这方面，陶希迪简单地叙述了他的老师西吉斯塔尼对有关论题的争端——刚刚问世的《精诚兄弟社书信集》——所持的观点。① 我们可以胸有成竹地推测，对于精诚兄弟社将希腊哲学和伊斯兰教教义结合起来的种种试图，西吉斯塔尼和陶希迪的估计是：他们注定要失败的。他注意到，比兄弟社成员更有能力的其他人企图找出这种一致性也没多大成功。宗教的信仰是神的启示的问题，不需要哲学家、逻辑学家或星占学家的任何技能。如果这些技能是宗教所必不可少的，圣典就会劝勉我们要修习它们；但恰恰相反，它却告诫我们要避免这些事情。尽管那些使穆斯林在信仰或实践问题上四分五裂的种种争论，但是没有那个神学的或教法的学派要求哲学对他们的冲突进行仲裁。即使是基督教徒和拜火教徒(Magians)在他们的辩证法的争论中也从未呼吁哲学。②

正如理性服从启示一样，哲学家服从先知。启示是真主对人，包括哲学家们本身讲话的手段。此外，如果仅有理性就能揭示真理，那么信念将是多余的。但是理性作为人类的共同财富，并不是

① 见上述，164页。

② 陶希迪：《夜谈录》卷二，9页。

在所有的人之中平均分配的，因此在缺乏启示的情况下，真理对某些人将永远关闭大门。①

186

二、米斯卡威赫

与陶希迪同时代的另两个重要的人物，出现在这个时期的主要的名人之中：在翻译家中已经提到过的叶海雅·本·阿迪和布韦希素丹阿杜德·道莱的司库米斯卡威赫。后者象陶希迪那样，在同样的文学和哲学圈子内活动，尽管陶希迪对米斯卡威赫的智力方面的造诣（顺便说一句，这是通过伊本·西那而分享的）持有不良评价、对他的贪婪和徒劳无功的炼金术研究表示蔑视，② 然而他在自己另一部主要著作《万千集》(al-Hawāmil wa'l-Shawāmil)中，向我们提供了至今尚存的关于米斯卡威赫对文学和哲学问题的观点的最详尽的记录。

和陶希迪、西吉斯塔尼一样，米斯卡威赫主要被认为是那个时代的作家和博学者。他的学问涉及从历史到心理学再到伦理学。关于他的著作，我们有世界史《各族之经历》(Tajārib al-Umam)；我们已经讨论过的希腊、波斯、阿拉伯的格言集《箴言拾零》(Jawidān Khirad)③；伦理学论文集《道德修养》(Tahdhīb al-Akhlāq)；心理学的小册子。④ 古代典籍还将一些关于药学和烹调方面的著作归于他所写。⑤

米斯卡威赫在他的一部主要著作《最小的胜利》(al-Fauz al-Asghar)中，简洁地叙述了新柏拉图主义，这部著作写在伊本·西那类似的著作《拯救书》(al-Najāt)之前。这两部著作的方法和主

---

① 同上，10页。

② 陶希迪：《夜谈录》卷一，35页。

③ 见上述，35页。

④ 来自论肉体享乐、论自然本性、论灵魂的本质、论理性和灵魂的几本小册子的摘录，包含在伊斯坦布尔的一本手稿中（拉伊卜帕夏1463，57—86卷），注明日期为伊历545年。

⑤ 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，331—332页。

题内容有明显的不同。米斯卡威赫认为哲学科学的纲目有数学、逻辑学、物理学和形而上学，而在法拉比和伊本·西那所描述的阿拉伯新柏拉图主义的传统中，逻辑学往往是学习其他哲学学科的预备知识。米斯卡威赫声称，真主的存在及其单一性被所有“古代的”哲学家们普遍确认，他们对这个问题的立场与先知的教导完全一致。① 他与其他伊斯兰哲学家不同，他那关于真主存在的得意论据是从运动中来的亚里士多德的论点，“这是最明显的，最能被证
187 明创造主存在的”。这位创造主或坚定的原动者是不改变的，是与其他任何实体完全不同的，因而除了消极的言词外，不能用任何措词对他进行理性的描述。可是，既然必须把最高的完美归于他，我们只能通过圣典的声明和社会的舆论在那个问题上被指导。②

万物从真主起源被米斯卡威赫描述为一个流出的过程。从存在的这个原始源泉中流出的第一实在是第一理性，我们称之为积极的理性（与将这名字给以第十理性的阿拉伯新柏拉图主义者截然不同）。第二个流出的是灵魂，第三个是天。他仿佛没注意到流出说和创世说不能共存性，进一步接着说真主已经从无物中创造了万物。

在他关于灵魂的讨论中，他抱怨亚里士多德的叙述过分简短，诉说亚里士多德的注释者们，尤其是阿弗罗迪西阿的亚历山大和泰米斯提乌斯之间的分歧；但他告诉我们，他通过叶海雅·本·阿迪最著名的学生，我们即将叙述的哈桑·本·苏瓦尔（别名伊本·哈马尔）的著作，在他的心理学研究中受益匪浅。他说，灵魂的物质性，是从它同时接受相反的形式的能力中看出的。它的认识包括所有近的或远的，可以感觉得到的或仅能用智力了解的事物。至于这种认识的程式，他跟随亚里士多德声称，尽管灵魂官能的多样性，然而它的领悟完全是一，因为要不然它就不能区别它的形形色色的领悟形式，诸如可以感觉得到的或仅能用智力了解的。

此书最后讨论预言和预测，其中新柏拉图的、伊斯兰的，可能

① 《最小的胜利》第二章；参见伊格巴尔：《波斯玄学思想的发展》，23—25页。
② 《最小的胜利》第七、八章。

还有波斯的成分，混合在一起。在论证了死后灵魂的幸存后，他详细讲述了灵魂在来世生活中的命运，以及在今世和来世中都是它的客体的幸福。

比新柏拉图主义这种常规的讲解或许更为重要的，是米斯卡威赫对伦理学理论的贡献，它包括在作为阿拉伯语中少数几本有系统的伦理学论著之一的《道德修养》(Tahdhīb al-Akhlāq) 中。此书的目的正如作者在序言中所声称的那样，是在我们身上培养
188 那种使得善良的行为的实行成为相宜的或自发的道德品质。① 这样做，就必须象心理学所规定的那样，首先考察性格、才艺和力量，最后研究灵魂。

正如前面提到的那样，灵魂是一种与肉体完全不同的物质，象这样的物质能够领悟相反的形式，不管它是可以感觉得到的还是仅能凭智力了解的、近的还是远的、大的还是小的。关于灵魂的不同的部分，在只有它才能判断真理或谬误，不仅领悟它自己的忧虑，而且也理解这些忧虑适当的客体方面，理性是不同于感觉的。

它的美德或卓越存在于对知识的追求、它的本质的官能，以及对凡是肉体的或物质的事物的轻蔑之中。那么，这种美德可以通过磨炼自然属于它的品性、避免所有属于肉体的品性的程度来衡量。

使人与其它动物相分离的东西，是更明确地被陈述为从沉思和细想中得出的随意行动的能力。这种行动分成好的和坏的，或高尚的和邪恶的。高尚的行动被解释为“在那些由造物主所注定的事情中，人的意志和主动性所产生的”行动，邪恶的行动规定为那些自发地承担，“但妨碍他达到那值得想望的结果”的行动。②

按照这种关于善与恶的目的论叙述，可以看出，在人能实践关于他作为一种理性的动物的本性的种种格言的这种程度上，他会被保证获得在今世和来世都有的幸福。可是，鉴于人必须追求的结局是不胜枚举的，而他个人的能力有限，交往就是善良生活的必

① 《道德修养》，1页。
② 同上，11页。

不可少的条件。交往使人能在追求中相互帮助，在"就每个人可在他人身上找到自己的补足或完美而言"①，相互热爱。

强调美德这一理论的灵魂官能的划分，本质上是柏拉图主义的。据米斯卡威赫所说，灵魂具有三大官能：(1)理性的或天使般的，寄居在头脑中；(2)关于食欲的或无理性的，寄居在肝脏内；(3)被情欲所支配的或狮子般的，② 寄居在心内。

189 从这种划分可以得出，美德犹如与它平行的恶习，都可以分成三个相应的类。这样，当灵魂的理性部分是适度的，并渴望作为它的真正客体的真正知识时，它的美德作为科学或智慧，将是接着而来的。当有关食欲的官能有节制地寻求它自己的客体并遵照理性的指导时，它那作为自我克制及其相伴物的美德慷慨，会是接着而来的。最后，当被情欲所支配的官能受理性的部分所控制时，会产生自我克制及其相伴物的美德勇敢。从这些美德的会合中将最终产生公正的美德，就它们与另一个有关，并采用适当的比例被履行而言，这种美德是另三个美德中的卓越或完美。那就是为什么基本的美德被哲学家们认为只存在于下面四种之中：智慧、节制、勇敢、公正；与他们相对的恶习被称为愚昧、无节制、懦弱、不义。③

附属的美德可以归入这些主要的美德之下。这样，在智慧之下有下列美德：聪明、记忆力、慎重、敏捷和善学性。在节制之下有谦逊、温顺、忍耐、慷慨、诚实、满足、善良的性情、自律、驯顺、平和、庄重和孝顺。在勇敢之下有宽宏大量、勇猛、坚定、沉着、专心致志、崇高和灵巧。最后，在公正之下是友谊、爱交际、对自己家属和气、感恩、好的伴侣关系、公平、和蔼可亲和敬仰。

柏拉图和亚里士多德的美德概念的这种值得注意的混合物，看来是继续斯多葛的和新柏拉图主义的传统，试图调和柏拉图和亚里士多德的伦理学学说，其中有一篇关于波菲利的《尼各马可伦

---

① 同上，15页。

② 阿拉伯语"al-sab'iyah"系指诸如狮子那样的野兽，它们优于其它动物。

③ 米斯卡威赫：《道德修养》，16—17页。参见柏拉图：《共和国篇》卷四，427—429页。

理学》的已经失逸的、只有从一则阿拉伯文献学传说中才知道的注释，可能是这种连接的环节。① 米斯卡威赫使用柏拉图的基础不仅是为了他的关于美德及其相应的恶习的系统，而且也为了亚里士多德关于中项的学说，他为决定美德的性质的目的而利用它们。象亚里士多德一样，他在这点上注意到美德作为两个主项之间的中
190 项，常常是不能决定的，② 我们本应通过中项去领悟，不是一般意义的中项，而是涉及我们的中项，即涉及在特殊的上下文中的特定媒介的中项；因而有了发现这些中项的困难。照亮主项比照亮中项容易得多，因为前者为数众多，而后者原则上只有一个。

米斯卡威赫对幸福的描述分别考虑到世俗的和精神的情况。一个人的世俗的幸福存在于在他自己是其一部分的这个世界上建立他的统治，并根据实践的智慧的格言安排它，因为他的自然本性部分是无理性的或肉欲的，部分是天使般的或精神的。他的超越现世的幸福存在于他在死后将与天使和在天国享福的人交往中分享的那种精神的巨大幸福中。前者是一类远远比后者低下的幸福，后者标志着我们所有的道德的和精神的努力的顶点。在其中我们分享那作为神性生活的一种特点的自给自足。为支持这种观点，米斯卡威赫在艾布·奥斯曼·迪马士基的译本中引用一段声称是来自亚里士多德关于灵魂的美德的论文，但它毫无疑问是《尼各马可伦理学》卷五、六、七的经过更改的译本。③ 在这里，亚里士多德将好沉思的生活描述为分享整个人的自然本性实质上所倾向的那种神性生活的道路。④

可是，与亚里士多德一样，米斯卡威赫小心翼翼地不贬低那种没有生活的客观利益和朋友们的帮助就不能实现的行为的生活。当适度追求客观利益时，人的友谊对于他来说，是美好生活的一种

① 参见沃尔泽：《希腊思想进入阿拉伯》，220—222 页、240 页。

② 米斯卡威赫：《道德修养》，25 页；亚里士多德：《尼各马可伦理学》卷二，1107b2。

③ 见皮内斯："在阿拉伯版本中发现的亚里士多德的作品"，《中世纪学说和文献史档案》，1956 年，5—43 页。

④ 米斯卡威赫：《道德修养》，86—87 页、170 页。

本质的补足。对寻求与享受与朋友交往的渴望，被那种群居性的术语所描述。亚里士多德在《政治学》中发现群居性是一个“既不是上帝也不是野兽”① 的人的本质特点。除友谊外，还讨论了爱的形形色色的形式，例如爱配偶或后代、热爱博学者和德高望重者，最后爱真主，并提出了处理涉及我们的同伴和我们自己这两方面的生活的指导原则。在这方面，有德行的人，道德教师也一样，都面临着两个独特的问题：一旦获得道德的“健康”时维护这种健康，一
191 旦失去道德健康时恢复这种健康，因此我们可以谈论预防措施和道德哲学的治疗功能，恰如我们在医学里所做的那样。②

在所有折磨灵魂并引起它过度忧虑的种种事情中，被特别谴责的道德疾病是畏惧，尤其是怕死。这种畏惧掠夺那些不了解死亡的真正性质，而是相信随着他们肉体的崩解，他们将完全停止存在的人的无知和庸俗的头脑。可是，死亡只不过是一个过程，灵魂由此离开在它的世俗生涯期间作为它的工具的肉体，进入到另一个较高的纯洁和幸福的阶段。灵魂作为单纯的物质，它不会腐烂或崩解，但它仅仅能转化。领悟关于灵魂这一真理的哲学家将不再是易于产生那种由害怕死亡，甚至世俗的困苦所带来的忧虑。确实，真正的哲学家是一个已经获得那种“自发死”的条件的人，没有什么痛苦再会打扰他，不管是幻想的还是实在的痛苦。作为与自然死截然不同的这种自发死，存在于哲学家，尤其是柏拉图所建议的那种肉体的禁欲和情绪的衰退之中。③

可是，万一因为相信受苦是与死亡联系在一起的，这害怕死亡是由害怕受苦而引起的，那么一个人应记住，受苦受难的只能是活着者这一事实。人们的灵魂离开他们的肉体的死亡，是超越所有苦难的，因为他们已经失去了所有的感觉。然而一旦有人声称我们因为作为死亡结果的惩罚而害怕死亡，那么很清楚，我们理解的

---

① 亚里士多德：《政治学》卷一，1253a29。

② 米斯卡威赫：《道德修养》，175—176 页。与医学的这种相似，在后来的伦理学作家中被反复提到。

③ 同上，212 页。

客体不是死亡，而是惩罚。明智的人将通过避免犯那种带来惩罚的罪行，从而防止受那种惩罚。①

哲学是其最好的治愈方法的另一种折磨灵魂的最严重的道德疾病，是悲哀。与害怕死亡一样，悲哀也是产生于无知，不管它是对于我们此生中的短暂情况的无知、还是对构成我们真正幸福的事物的无知，抑或是出于渴望那种作为我们苦难标志的世俗财产的轻浮的言行。接着，米斯卡威赫以对悲哀及其基本性质的这一
192 诊断为背景，沉思地论述清除悲哀的方法，以此结束他的充满苏格拉底和犬儒学派的精神的伦理学论文。这正如我们已经看到的，是许多穆斯林哲学家，例如铿迪、拉齐所愿意结束他们伦理学著作的方法。

三、叶海雅·本·阿迪

属于这个哲学家和逻辑学家积极的核心的另一个十世纪的主要的人物，是我们前面已经作为这个时期的翻译运动中的主要人物提到过的雅各派学者叶海雅·本·阿迪。② 他远远不仅是叙利亚—希腊学问的一名翻译家，他在十世纪哲学和神学论战的记述中理应占有一个他应有的地位。他的博大精深的学识，可以从认为他常常在自己亲手写的著作里，保存和传播某些受到学者和学问资助者如此高度赞扬的比较重要的哲学或逻辑学原文的大量叙述中显示出来。例如，传说上称他为亚里士多德的整本《形而上学》的翻译者，而亚里士多德的译本一般被认为是他人所译的。③

叶海雅在逻辑学方面的地位，可由他的大量的著作来阐明，④也可用他被我们的权威资料选作他那个时代的最主要逻辑学家这一事实加以说明。这顶桂冠是在他继巴格达当时的两大主要逻辑

① 同上，213页。
② 见上述，28—29页。
③ 伊本·伊卜里：《伊玛目史简编》，56页。见上述，28页。
④ 见上述，28页。

学家法拉比和艾布·比什尔·马塔之后加给他的。法拉比和艾布·比什尔都是他的老师。①

他的逻辑学著作还得加上大量的哲学和伦理学著作，但这些著作除了一本重要的伦理学论文《道德修养》外，均已失传。在这些有独创性的著作中，值得注意的是一篇关于逻辑与语法的关系的论文，它属于那种小册子或辩论文之类，正如我们已经指出过的那样，这类文学记载了在巴格达进行的关于希腊逻辑与阿拉伯语语法之间的关系的热烈争论；还有一些论连续性的性质、无限性、原子论、可能性的性质等等的论文。②

他的《道德修养》可能先于米斯卡威赫的同名著作五十年。这是少数流传至今的阿拉伯语伦理学论文之一。根据这篇论文所说，
193 人的自然脾性是跟随他的无理性的自然本性中的邪恶的倾向；可是，教育可以将这种脾性制止在一定的程度内。然而在某些情况下，只有强有力的抑制将阻止邪恶的行为，除非他们腐败堕落到不可救药的地步。③

与米斯卡威赫一样，叶海雅将道德品质的基本差异归于可能由使灵魂的三大力量——关于食欲的、被情欲所支配的、理性的相互对立的那种压力和紧张而产生的不协调。这样，当关于食欲的力量牢牢控制着理性时，他将成为与其说是人还不如说更象野兽，他将避免与他的同伴们交往，将对他的自然冲动与欲望自由放任。当一个人无可挽回地走上歧途时，国家有责任通过将他从他同伴的社会中排除出去来惩罚他，以免他这个害群之马带坏他人的道德。另一方面，当被情欲所支配的（或性情暴躁的）力量控制他时，他将成为肆无忌惮的或志在报复的，将通过进入与他的同伴们的交战行为而告终。④

至于只有它才能使人远离兽性的理性的力量，一个人的卓越

① 基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，361页；伊本·奈迪姆：《书目大全》，361—362页；里斯彻：《阿拉伯逻辑学的发展》，34—35页。
② 见上述，29页；基夫蒂：《伊斯兰哲贤史》，362—363页。
③ 《道德修养》，15页。
④ 同上，18—19页。

是与理性控制另两种力量有密切关系。与理性的力量相适应的美德是吸收知识、正确处理一个人的个人或公共事务、友谊、宽大为怀、忍耐和节欲。它的恶习是狡诈、伪善和妒忌，这些显然是由不良地运用理性而产生的。理性的美德的培养一般地说是德行的基础，因为这些美德在他身上是强有力的人，将被训练到能节制自己的关于食欲的和性情暴躁的力量，并使它们进入相互协调的境界。①

据叶海雅所说，基本的美德包括节欲、适中、端庄、忍耐、正派、友谊、仁慈、忠诚、谦逊，以及慷慨。与这些美德相对的是一整系列的恶习，诸如纵欲、冒失、轻浮、易冲动、麻木不仁、傲慢、不可信、不诚实，以及贪婪。

这些美德明显是来自亚里士多德—斯多葛派的，叶海雅在叙述它们时，没有直率地乞求中项的学说。可是这一学说内含在他的分析内，为与这一学说相一致，他与亚里士多德一起承认某些
194 行为或品质在涉及某些人时是有道德的，而对其他人说来则是邪恶的。属于后者一类的有渴望表扬，这方面过了头，则是应受指摘的，尤其在老年人之中，节俭在教士、学者等等之间值得称赞，而在国王或统治者之间并非如此；表面的浮华，它适合于后面一些人，但对前面那种人则是毫无价值的。②

上面评述的种种德行和恶习公平地分布在人们之间，以致于没有一个人完全摆脱恶习或充分具有美德。可是，美德是卓越的真正标志，它正如通常所想象的那样，不是那种简直作为生活中一个人表面状况的指标的财富或社会名望。然而这是真实的：如果生活的表面财物加上美德，它们的结合是比较大的幸福的保证，但是只有当占有它们的人是个正直的和宽厚的人时才能这样。在愚昧无知和腐化堕落的人中，财富就其提供富人沉迷酒色和为非作歹的手段而言，常常导致更大的腐败堕落的行为。而且占有财富是短暂无常的，富人一旦失去他们世间的财产时，他们就与自己不大走运的同伴们差不多了，因而失去他们的金钱带来的，而不是他

① 同上，21—22页。
② 同上，35—36页。

们本人原先所受到约束的那种尊严。①

至于只能逐渐地或通过习惯才能养成的那种美德的获得，第一步是使灵魂那关于食欲的和性情暴躁的力量服从于理性的权威。这样，在制服种种欲望之中，一个人会力图使冲动从它可能倾向的那个低劣的客体转移到同一类型中的比较有价值的客体上。首先，如果这冲动会证实执拗不从，他仍不会认输，而是将连续不断地努力，直到灵魂被诱入顺从之列。在这一任务中，它是尤其有益于寻求与禁欲主义者、修道士、道貌岸然者和饱学之士交往，避免与歹徒和浪子相伴。②

一个人能保持的最差的交际是与酒鬼来往。因为喝酒刺激欲望，虽然它接受节制时，本质上不是邪恶的，它接受与欢乐的同伴们交往时，是一定导致酩酊大醉和陋习，尤其是当有"光彩照人的女人们"进行音乐伴奏和歌曲演出时。③

195 试图驯服自己性情暴躁的力量的人，会认为发怒者的荒谬可笑的行为或举止是他们的急躁的和无理性的感情爆发。每当他受到挑逗时，这将阻挡他去仿效自己的先例，而是使他倾向于节制自己的愤怒。他还将戒除结交暴力者和不守规矩者，避免烈性饮料，以及可能产生愤怒的那些场合。

正如作者所评述的那样，道德教育问题的一般准则是关于食欲的和性情暴躁的这两种力量都服从理性的力量。在理性的力量控制另两种力量的程度上，灵魂不会受到诱惑和沾染恶习。④ 因此，道德教育的首要目的是通过学习和深思比较困难的或深奥的理性问题，培养理性的力量。这种学习将与学习伦理学和政治学同时开始，并继续到比较思辨的或抽象的训练。

灵魂一旦真正地服从理性的力量，它在辨别什么是好的或坏的、有益的或有害的方面，将碰到少得多的困难，它将根据理性力量的指导而生活。灵魂尤其将认清邪恶的行为或思想是多么无益，

① 同上，39页。
② 同上，40页。
③ 同上，41页。
④ 同上，45页。

它们给动因，同样给潜能所带来的损害，比起盼望它们能带来的好处，要大得多的多。

真正具有美德的人的特性是：

1．他必须具有所有的美德，没有任何恶习。但众所公认，这种情况非人能达到，如果他被假定达到了这种情况，他将更近似天使，而不是人。①

2．他还必须渴望最高的地位，并认为那地位不过是他走向道德完美的旅程中的一个阶段。

3．他必须努力学习科学，然后继续学习伦理学和政治学。

4．他必须寻求博学者和虔诚宗教者的陪伴，避免与浪荡子和爱寻衅闹事者为伍。

5．他必须制定"节制的原则"，凭它调节自己日常生活方面的饮食和享受。

196 6．他必须鄙视财富，财富纯粹是高尚的生活消遣的手段，他必须不积聚财物，或者在必要时不吝惜将钱财用于好的事业方面。

7．他必须使自己习惯热爱所有的人，对他们宽大为怀。因为在作为人的本质的道理上，人与人构成一个简单的家庭或部族。除非他被自己的性情暴躁的官能所控制，并渴望支配他人，他将在所有的人之间看到自己的兄弟和朋友。② 他越理性地考察这个问题，他将越认识到人们既有德行又有恶习的，前者理应得到他的爱，后者应该获得他的怜悯或同情。这一特性在国王或统治者里尤其合乎需要，他们对于自己的臣民就是一家之主对于自己的家庭成员。③

可是，叶海雅的神学兴趣看来象他的逻辑—哲学兴趣一样浓厚，他在伊斯兰神学思想史上的地位相当高，是那个时期与他同时代的穆斯林一起积极参加神学辩论的少数基督教徒学者之一。在这一点上具有特别意义的是，他反驳九世纪哲学家铿迪所写的

① 同上，49页。
② 同上，55页。
③ 同上，56页。

一本反三位一体说的小册子。此册子只有在叶海雅的辩驳中才保存下来。此外，他还是一位其神学观点被后来的穆斯林作家所引用或讨论的少数基督教徒作家之一，十二世纪犹太哲学家迈蒙尼德认为他是首先向穆斯林介绍经院神学(kalām)的方法的学者。①

他的神学著作可以分成两类：评注的和辩论的。其中大量的手稿至今仍保存在梵蒂冈或巴黎。② 已经失传的部分辩论性著作，看来是针对许多穆斯林哲学家和神学家也攻击的那个新生的艾什阿里学派的。例如《驳斥声称"[人的]行为由真主创造、被人获得"的那些人的种种论点》，以及可以与这一篇等同的论述人的行为由真主创造的那一篇相似的论文，都是明显地针对我们下面将考虑的
197 艾什阿里关于获得(kasb)的概念的。一篇诋毁那些相信真主在事件发生之前就知道意外事件的人的谬误的论文，另一篇关于可能性的实在的论文，看来是论述使相互竞争的穆尔太齐赖派和艾什阿里派穆斯林神学家均感到烦恼的一个问题，即一个实体在它实际被创造之前是否具有任何存在的样式。艾什阿里派的回答是否定的，穆尔太齐赖派的回答则是肯定的，用他们的话说，极力主张"非存在也是一物[shay']"。

他的关于上帝单一性的论文，毫无疑问是故意为基督教的一神论信仰辩护，伊斯兰神学家和广大穆斯林对那种一神论总是抱有一定程度的怀疑态度。他的学生伊本·哈马尔所写的一篇关于哲学家和基督教徒一致的论文，明显地反映了叶海雅及其学派在调和哲学和教义——确实是从铿迪到伊本·鲁世德的整个伊斯兰哲学学派所关切的事情——这个问题方面的偏见。

研究基督教徒和伊斯兰教徒争议的人所特别关心的，是前面提到过的叶海雅对铿迪的《对三位一体的批评》一文的反驳。③ 尽

---

① 迈蒙尼德：《迷途者的向导》，卷一，第71章，95b、97b。可是，迈蒙尼德的主张不能不加鉴别地接受。正如我们已经见到的，到叶海雅的时代，凯拉姆(经院神学)已经充分发展了。

② 这些论文中有一些已经由佩里埃出版了；见《叶海雅·本·阿迪护教论的几篇论文》。

③ 《东方选集摘要》卷二十二(第二、二十二册)，1920年，4—14页。

管《对三位一体的批评》已经失逸，但铿迪的论点可以从叶海雅的反驳中相当完整地得以恢复。显而易见，铿迪论证说，整个三位一体学说所依据的三位（单数：uqnūm）的单一本质（jauhar）的概念包括了一个合成，因为"本质的概念"是三位所共有的，而他们中每一位又通过某些特定的特性与另两位相异。由于是合成的，那么这三位将是被产生的（ma'lūl）而不是永恒的原始他自己。

叶海雅在自己的反驳中承认第一个前提："本质的概念"是三位一体中的三位所共有的，但他否认根据它每一位由于某些特定的特异性而与另两位相区别的第二个前提。他论证道，对于基督教徒来说，这三位事实上是三个独特的特性或属性，根据这种说法，上帝的单一本质是被确定为仁慈的、智慧的和强有力的，仁慈被称为圣父、智慧为圣子、力量为圣灵。因而这三位中的每一位都具有一种它与另两位分享的特性，具有一种通过它与另两位相区
198 别的特性，这种情况不包括上帝本体内的多元或合成。对手（即铿迪）必须承认造物主是唯一的，仁慈也和物质一样（在亚里士多德的物质观念内，它不能被论断为主体的属性），可是他可以设想它，这些术语中的每一个都将被称为与另两个截然不同然而是永恒的"概念"。①

铿迪的第二个论点看来是根据波菲利的《导论》而来的：如果三位一体中的三位被说成是三个类，那么将会有三种各别的神，因为类是由归于其下的种构成的。根据那种假定，最高存在不会是永恒的，因为类是由个体的本体加上其偶因组成的。② 因为是合成的，它该是被产生的，而被产生之物不可能是永恒的。

叶海雅反击这种论点，声称根据基督教徒的观点，三位一体中的三位既不是三个类，也不是三个种。铿迪的那个被产生之物不可能是永恒的前提必须毫无疑问地接受。我们在动力因中，将那种对形式伴随物质产生负责的和那种引起形式的存在，而不是它的纯粹的伴随产生的相区别。只有在前一种情况下，原因在时间

① 同上，8页。

② 《导论》（阿拉伯文版），70页。

上是先于它的结果的。可是在后一种情况下，原因总是与它的结果同时发生的。这样，作为原因的圣父对作为结果的圣子和圣灵的关系，是属于后一种类型的①，关于这类情况我们在经验的世界里可找到许多相似的情况，例如日出对于白昼、硬的物体相碰对于声音，等等。

最后，铿迪仍然将它的论辩基于波菲利的《导论》之上，证明这三位如果不是完整的类，那它不是共同的偶因、特定的偶因(或特性)，就是部分的类、部分的特异性、部分的种。② 叶海雅在他的反驳中以这两者都和基督教关于三位一体中的三位的观点不相符合
199 为理由，对这种论点表示异议。基督教的观点是，神性的每一位是与另两位不同的，但不是他们形成真正的聚集。换句话说，根据叶海雅的观点，这三位之间的区别是概念的，而不是真正的。

在我们提及的辩论的这整个阶段里，铿迪利用“儿童和初学者”都熟悉的，可以在“他们(基督教徒)大多数家庭”里找到的《导论》。接着，他乞求亚里士多德的权威，亚里士多德在《正位篇》卷一③ 中宣称“一”可能涉及数字的、特定的或一般的一。如果三位一体被理解为第一种观念，那么就有三位神，如果处在第二和第三种观念内，那正如前面所说，就有三个合成的位。

叶海雅在自己的反驳中注意到，关于“一”的各种各样的意义之间的这种三重性区别不是彻底的，它遗漏了“一”就关系而言的观念。这样我们说支流对河流、动脉对心脏的关系，或者二和四对二十和四十的关系是一(即同样的)。而且，即使是数字的“一”里，我们可区别为连续的或齐性的。在后一种情况下，我们将实体描述为一，如果它的本体(或定义)是一，这恰恰是基督教徒如何理解上帝的单一性。因为通过三位的一体，他们理解仁慈、智慧和力

① 在尼西亚信条中，圣父和圣子的关系被描述为“生”(即赐生和受生的关系——译者注)，圣灵对圣父和圣子的关系被说成是“出来”(即圣灵从父子出来——译者注)而不是因果关系。可显而易见的是，这正是叶海雅的第二种因果关系所指的意思，他的种种比拟从意义上说是取自流出主义。

② 波菲利的《导论》涉及五种声音或术语：即种、类、特异性、特性和偶因。

③ 亚里士多德：《正位篇》卷一，103b5f。

量，这些虽然被论断为上帝的属性，然而却是一位与其他两位有所不同的。

三位一体的问题，看来是处于与他那个时代的主要穆斯林逻辑学家和哲学家的如此封闭式交往中而工作的、这位雅各派学者的主要哲学和神学偏见之一。叶海雅不仅在他对铿迪的驳斥中，而且在其它大量著作中，都为三位一体的学说进行辩护，反对贬低它的人。这样，在一篇论《基督教徒信仰的正确性》① 的论文中，他重申造物主应被理解为一个具有三个不同属性的单一本体这种论点。圣父是圣子和圣灵的原因，圣子和圣灵一起在保留与圣父完全相同之时，是出自圣父的。通过这种方法，三位虽然各具特点，然而却是相互同一的，就象两面并列的镜子里的映象那样，或者象
200 考虑自己这种行为中的思想一样。因为就它考虑自己而言，它是动因或主体，至于它是思想，那它是潜能或客体，而在它本身里，它是一种理性的实体('aql)。②

如果现在询问，这三位在他们本身之间是否相异，其回答将是，虽然就本体和诸如永恒、自我存在等本体的相伴之物而言他们是同一的，但他们在各自专有的性质(或恰当的存在)方面相互是不同的，因此事实上这三位既不是在所有方面都相似，也不是在所有方面都不同。③

简略地说，叶海雅的这种观点似乎是上帝在一种观念内是单一的，在另一种观念内则是三位一体的。本质上，或就他是被修饰(mausūf) 的主体而言，他是一，但从相互关联上，即就他具有仁慈、智慧、力量这三种属性而言，④ 他是三。他在这篇论文和其它相似论文中的论点所论证的，不是三位的一体，而是特殊的或本质的属性的三位一体。使人疑问的是，除了穆斯林神学家，有没有哪个有名望的神学家会认为有必要向这种观点提出质询。也许在他合

① 佩里埃：《叶海雅·本·阿迪护教论的几篇论文》，11—13 页。
② 同上，18 页。
③ 同上，38 页。
④ 同上，67 页，处处可见。

理地阐述三位一体教义的同时，使它更易于被他的对手所接受的企图中，这位一性论派神学家一方面以使整个教义失去任何神秘化的成分告终，另一方面使它概念化到这样的程度，以致于留下来的不再是真正的三位一体，而是各种属性的概念的三位一体。这后者的主张不仅与尼西亚信经① 的语句和圣经的看法有分歧，而且也和上帝作为在他身上实质的单一性与三位的多元性不能共存的那种存在的独一无二的状况这一概念不一致。关于可被论断为单一实体或本体的那些属性的多元性，很明显每一种实体都能具有这样的多元性，这至少不会危及它的单一性。

另两个基本的神学问题是叶海雅以同样刺激的方法提出来的：创世和实体化。在一篇关于实体化(ta'annus)的论文中，他论证处于其无限仁慈中的上帝倾向于传达他的本质，就象火和其它积极的要素将它们的本质传达给他物一样，或者就象头脑，它在领悟实体时，承担该实体的形式或占有该形式，这样做，它就与形式打成一片了。于是，上帝在基督耶稣中承担人的形式，从而不抛弃
201 他的同一性或他的神性。基督耶稣作为人的儿子已变成与神等同了，而又不破坏他的单一性。②

叶海雅的一性论立场在这儿清清楚楚地显示出来。虽然他谈论基督与上帝的这种半神秘的或理性的单一性，以及上帝在他的造物中的自我表现，但他突然停下来承认上帝的"自我羞辱"，这包括在他"成为有血之躯"和他承担人的自然本性的形式，这恰恰是基督的真正人性的概念所内含的东西。叶海雅为回答某个问题时曾说过"声称造物主(愿他被赞颂……)已通过某妇人的子宫而诞生、成长、吃和喝、受到犹太人的迫害、戴上荆棘冠冕披上紫袍、被钉死在十字架上、死后被埋葬，都是不真实的说法，因为没有一个

① 325年在小亚细亚的尼西亚城举行了基督教世界性主教会议，制定了强制性的统一信条，确认上帝圣父、圣子、圣灵三位一体，强调圣子和圣父本体同一；并编订了统一信经，称为尼西亚信经。——译者注

② 佩里埃：《叶海雅·本·阿迪护教论的几篇论文》，82—83页，

基督教徒在任何时候相信过这样的事情"。[①] 据叶海雅所说，这一错误产生于这样一个事实：既然在基督身上有神与人两种性质，我们倾向于断言两者的神的地位，还将诸如受苦受难或死亡这样必须归于人的性质的东西转嫁于神性。[②] 简而言之，人的品质和特性的属性，根据这位雅各派学者的观点，是不成为其最高存在的。他与他同时代的许多人一样，坚持不理尼西亚信经中关于耶稣基督作为完全的人和完全的神的语句，以及这种语句的逻辑上的言外之意，即它是"令人反感之极的"。

在天地万物的问题上，叶海雅与他的穆斯林新柏拉图主义的老师法拉比不同，毫不含糊地站在提倡从太虚中创造的人身后。据他所说，上帝通过绝对的创造性的命令，完全从无物中创造整个宇宙。上帝的创造行为完全是自由的，以致于他如果有这样的欲望，他就能忍住不创造整个宇宙。所以，没有任何种类的强迫能决定这种创造行为，要不然上帝就屈从于比他本身高明的力量，因而就不再有真正的太一或最高存在。即使认为(新柏拉图主义者，尤其是法拉比所持有的看法) 上帝创造宇宙的行为是由在他自我传达的仁慈中所固有的"大自然的必然性"所决定的，也会得出宇宙一定是自所有的永恒以来就已存在这一结论，因为上帝的性质是不
202 可改变的，即永恒的。[③] 然而天地万物就其展示作为上帝智慧和力量的种种标志的次序及和谐而言，烘托出造物主。

上帝作为它们的造物主，一定是被假定为知道宇宙由它制造的、阿拉伯新柏拉图主义者倾向于它处于神的无限知识范围之外的个别事物。关于上帝知道个别事物的证明，是对关于理智的作品的可见迹象的思考，这种作品已经进入了构成宇宙的那无数的个别事物之中，尤其是每个部分被命令趋向它被指定的结局的方法之中。

最后，即使象法拉比一样坚持上帝(真主)只知道一般概念的

① 同上，93页。
② 同上，96—97页。
③ 佩里埃：<叶海雅·本·阿迪护教论的几篇论文>，138—139页。

那些人，一定得承认他也知道个别事物，因为前者进入个别事物的定义之中①，离开它们，后者就不可能被知道。

① 同上，142页。

203

第七章　哲学和教理的相互影响

一、神学唯理论黯然失色

如前所述，八世纪中叶经院哲学的兴起，是在穆斯林世界中介绍希腊哲学所激发出来的新的探索精神的结果。可是在某些情况下，哲学和教义的相互影响导致这两者间的逐渐分裂。象法拉比和伊本·西那这样的系统的哲学家困难地努力通过强调哲学和教义的一致性和共同关切的领域来缩小这样分裂的影响。某些诸如铿迪那样的哲学家，甚至几乎无条件地采纳教义的目标，力求在教义的基础上建立一个严密的智力的大厦。

逐渐回到原先由穆尔太齐赖派支持的神学中的理性主义，是在该学派的奠基者瓦希勒·本·阿塔死后不到一个世纪的时间内实现的。我们已经讨论过伟大的神学家和法理学家艾哈迈德·本·罕伯勒以及阿拔斯王朝哈里发穆泰瓦基勒在推翻九世纪中叶麦蒙的亲穆尔太齐赖派的政策方面所起的作用。[1] 可是，穆尔太齐赖派的神学的影响并没有作为穆泰瓦基勒的镇压政策的结果而完全消失。尽管罕伯勒派和圣训派的实质上的胜利，神学探索的精神
204 没有完全被扼杀。在它的纯形式里，早期法理学家和注释学者的纯朴的传统主义一去不复返了。新的传统主义或正统观念是从穆尔太齐赖运动本身中产生的有保留的传统主义或正统观念。它的产生是与艾布·哈桑·艾什阿里(935 年卒) 的名字联系起来的。据传统的说法，艾什阿里曾在穆尔太齐赖学派巴士拉分支的首领朱巴伊处学习神学，但他在四十岁时脱离了那个学派。[2] 在一个梦中，先知穆罕默德出现在艾什阿里面前，催促他对穆斯林公众"负

① 见上述 63 页。

② 见伊本·阿沙基尔：《揭露诽谤者的谎言》，38—39 页。

责”，艾什阿里于是登上巴士拉清真寺的布道坛，宣布放弃原先主张，决心公开穆尔太齐赖派的“丑闻和罪恶”。

艾什阿里与他的老师朱巴伊的一场辩论涉及真主的正义性和人的价值，它生动地显示出他那有独创性的反穆尔太齐赖派的立场。① 这个辩论不管是否具有历史性，它就其阐明艾什阿里与穆尔太齐赖派分道扬镳所根据的主要争端之一而言，是意味深长的。这位学生询问他的老师：三兄弟，其中一个死于体面的情况，另一个死于犯罪的情况，第三个死于无知（即在他有理智之前）的情况，他们在来世中的命运将会如何？朱巴伊回答说，正直的兄弟将被送进天堂，犯罪的入地狱，第三个则处于中间的地位。② 艾什阿里接着又问：倘若这第三个兄弟请求被允许和他比较幸运的兄弟一起，有什么不可呢？朱巴伊回答说，第一个兄弟是凭借自己善良的行为而被接纳进天堂的，以此为理由，第三个兄弟将会被拒绝享有这一特权。要是他断言如果自己能多活些时间的话，他将会正直地生活，那么真主会回答道：我预见你不会如此，所以决意让你用不着永久罚入地狱。这时，那个死于犯罪之中的兄弟惊叫道：老天爷，你谅必也预见我自己的境况。那么你为什么不象安排我的两个兄弟那样仁慈地对待我呢？

我们得知，朱巴伊不能根据穆尔太齐赖派关于真主的绝对正义性的设想，说出真主对这样的明言可能的回答是什么。由艾什阿里得出的种种推论，构成了他那关于真主在宇宙间的绝对无限权力和统治权的观点的主旨，以及他关于伦理的和宗教的法令的
205 结论。这些法令完全不受任何条件——不管是伦理方面的还是其它方面的条件——的约束，除非是真主的绝对命令。对于真主，它属于按真主所愿安排人的生活，对于“奴仆”③，它属于毫无问题地服从。与穆尔太齐赖派的论点相反，人的动因在选择或行动的戏剧中不担任角色，得不到任何从这样的能动性中自然增长的道德

① 伊本·赫利坎：《名人列传》卷三，398页。
② 参看穆尔太齐赖派关于“中间地位”的学说，见上述，59页。
③ 指人。穆斯林认为人是真主的“奴仆”。——译者注

的或宗教的果实。穆尔太齐赖派在他们强调人的道德上的自由和责任的愿望里，已经有点过分地把人描述为"他的行为的创造者"。对于艾什阿里来说，这样的渎神的语言相当于否认真主作为宇宙的唯一创造者和统治者的独一无二性，从而含有象摩尼教徒(Majūs)那样地承认两个造物主。①

真主在宇宙中的绝对力量和统治权的证明，具有艾什阿里迅速导出的一定的道德上的言外之意。否认人在道德的行为和决心的戏剧中的作用，并把对于他的行为和意志的责任推于真主，这包括了否认真主的正义性。可是据他所说，声称人的行为是真主"命令和预先委任"的结果，不一定必然含有取消真主的正义性之意。非正义只能意味着违背已经由上级规定的东西，或者干了应做的范围之外的事情。在这两种情况下，非正义不能归咎于作为整个宇宙的无可争辩的主人和法典制定者，不必忠诚于任何事物的真主。②

关于真主的属性和《古兰经》被造的问题，艾什阿里的立场一方面是与穆尔太齐赖派大师的观点完全不一致，另一方面与赤裸裸的拟人说者或拘泥于字面解释的人相异。出于保留《古兰经》真正创作者——真主的概念的愿望，他反对穆尔太齐赖派剥夺真主的确实的属性的倾向，据十二世纪的编年史家和艾什阿里的同伴夏赫拉斯塔尼所说，他论证道，知识、力量和生命等基本的神的属性是永远的，存在于真主的实体之中。③ 可是，它们既不能被说成象穆尔太齐赖派所声称的那样与真主的实体同一，又不能被说成是与它不同一。因为这会意味着真主的知识、力量或生命是与真
206 主同一的，以致于一个人能向真主的知识、力量或生命，而不是向真主本身提出自己的祈求，④ 这是荒谬的。

穆尔太齐赖派曾试图将真主的属性的固有性理性化，这不完

---

① 艾什阿里：《教义学详释》，6—7页。
② 艾什阿里："发光源"，见麦卡锡：《艾什阿里的神学》，70页。
③ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，67页。
④ 艾什阿里：《教义学详释》，54页。

全是通过艾什阿里或他的同伴们所作出的。这些属性存在于真主的本体之中，然而却不将复数概念引入本体，那么这些属性如何与真主的本体相区别呢？艾什阿里恰恰拒绝给以回答。在这方面，他愿意回复到诸如马立克·本·艾奈斯等早期圣训学家的立场。据说马立克对真主"升上宝座"的问题，曾论证说"升上是众所周知的，而它的方式则是不可知的。对它的真实性的信仰是一种本分，对它询问就是异端。"①

可是艾什阿里在他的辩证性著作中，在他极力驳斥那些拘泥于字面解释者和拟人说者的立场的同时，致力于驳斥"属性的否定论者"，即穆尔太齐赖派的观点。在遵重圣典方面，前者主要以《古兰经》的经文无可争辩地规定了它为借口，起到了认为真主具有形体的存在的程度。例如《古兰经》75:22—23 谈到虔诚的伊斯兰教徒能在末日看见真主，7:54 和 20:5 叙述真主升上宝座。拟人说者，如希沙姆·本·哈凯姆、阿卜杜拉·本·凯拉姆及他们在九世纪的追随者们，毫不犹豫地从这样的《古兰经》章节中导出他们完全合乎逻辑的推论，正如伊本·鲁世德将在后面所说的那样，想象真主简直就如一个"不朽的人"被赋予世俗的有形的特性。

可是，在神学问题中使用逻辑的论据及其容许性，将首先令人满意地被证明是正当的。艾什阿里的立场，虽然按哲学家和彻底的理性主义者的标准是反动的，但它确凿无疑地却只有细微差别。反对那些对演绎法和类推法的可允许性表示怀疑的拘泥于字面解释的人和圣训学家，艾什阿里乞求那承认类推法的原则并在许多章节中有效地运用类推法的《古兰经》的权威。② 在专门系统地讨论这一问题的名叫《为使用神学证明(kalām③)而辩护》的一本小册子中，这种对分裂十世纪神学家队伍的争端方面的前穆尔太齐赖派大师的反圣训学派的观点清楚地宣示了出来。类推法，实际

① 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，65、76 页。

② 艾什阿里："发光源"，见麦卡锡：《艾什阿里的神学》，9 页。

③ 阿拉伯文音译，即伊斯兰教"经院哲学"，汉语音译为凯拉姆，意译为"教义学"或"认主学"。西方学者认为凯拉姆学内包含着辩证法，其实是通过辩论证明真主的存在，探讨他的各种特性。——译者注

上正如雄辩术或演绎法的整个方法那样，它的使用是圣训学家以
207 已经处理了灵魂的拯救所必须的宗教和伦理学的每一方面问题的先知根本未曾触及辩证法(kalam)这个问题为理由，而予以拒绝接受。因为，求助于它构成了对传统上和权威方面所接受的东西的一种异端的偏离(bid'ah①)。

这种来自沉默的论点②，被艾什阿里机灵地扭转为反对圣训学家。圣训学家通过同样的标志，他们自己恰恰是异端的，因为他们的主张无论在先知的表态或说法中都没有根据。更重要的仍然是这么一个事实：先知是完全熟悉运动与静止、偶因与物体、真主的属性等等问题的，这也是神学所关心的问题。可是，他们仅仅参考圣训和《古兰经》的一般性措词，而把整个神学基于这种出处之上。③

最后，《古兰经》和圣训对由神学家或法理学家随后处理的这些问题的沉默是轻而易举地得到证明的。穆斯林社会未曾面临那种最后导致的困难或疑惑，要不然先知早就明确地制定了为解决这些困难或疑惑的种种原则。其结果，企图解决它们的法理学家和神学家除了从圣典中已经毫不含糊地作了规定的内容中导出类似的规则外，别无其它可以求助的对象。艾什阿里声称，因为每个"通情达理的穆斯林"面对这样的问题时有责任"求助于由理性、感性经验和共同观念所固定下来的主要原则"。④

在运用这种被限定的理性主义，以解决当时在神学界辩论的主要问题方面，艾什阿里虽然根本上不同意穆尔太齐赖派，然而他却渴望在理性的基础上证明自己反对他们的正确性。其结果是，他的方法是与穆尔太齐赖派的方法相似的，而他的学说实质上则是

---

① 汉语音译为比达阿。阿拉伯语的原意为"创新"、"革新"。指任何不见于《古兰经》、"圣训"或公认之行为或提法，不同于异端，但又常常被保守的人士用作"异端"的同义词。——译者注

② 指认为凡《古兰经》、"圣训"中沉默的，即未曾提及的说法或做法，均为异端的这种论点。——译者注

③ "提倡涉猎凯拉姆学"，见《艾什阿里的神学》，88—89页。

④ 同上，95页。

圣训学家或罕伯里论点的再现。

如果我们取穆尔太齐赖派关于自由意志的概念作为例子，这个二分法是明显地显示出来的。艾什阿里在《教义学详释》(Ibān ah)一书中，用几乎不给人的主动性留下任何余地的语言，描述真主的专断的力量：

"我们深信真主通过简单地命令：有，已经创造了万物，如他
208 在[《古兰经》16:40 中]所说，'当我要创造一件事物的时候，我只对它说声"有"，它就有了。'；除了真主预先注定的以外，尘世上没有什么善与恶。我们认为万物都是通过真主的意志，没有谁在他实际上做了某件事之前，能够做那件事，也不能没有真主的帮助就做成那件事，更不能逃避地不被真主知道。我们认为除了真主外没有任何造物主，受造物的行为是由真主创造和注定的，正如真主[在《古兰经》37:94①]中所说的那样：'真主创造你们，和你们的行为'……我们认为真主帮助虔诚的伊斯兰教徒服从他，他宠爱他们，对他们宽厚仁慈，改造并引导他们；而他曾经把不忠实的人引入歧途，不以迹象引导或宠爱他们，就象邪恶的持异端者所声称的那样。可是，既然他宠爱和改造他们，他们就是正直的；既然他指导他们，他们就是恰当地被引导的……但这是他的意志：他们正如他预见的那样，是不敬神的[单数：kāfir]。因此他抛弃他们并封住他们的心。我们相信善与恶是真主的命令和注定 [qadā' wa qadar] 的结果：善或恶、甜或苦，我们知道，未赶上我们的东西不可能已经击中我们，或者说已经击中我们的东西不能还未赶上我们，被造之物没有真主不能对他们自己有益或有害。"②

在这证明真主的全能和被造物的无能中，艾什阿里简直重申《古兰经》关于真主专制君主的概念，他的命令既是不可改变的，又是不可测知的。可是，在这一论战的背面是穆尔太齐赖的观点，认为人是"他的行为的创造者"，因而是一个完全自由的和负责任的

① 《古兰经》中译本 37:96。——译者注

② 艾什阿里：《教义学详释》，7—8 页；参见麦卡锡：《艾什阿里的神学》，238—239 页。

动因。据艾什阿里所说，关于与真主共同的创造者的概念被认为是多神论，包括对真主的绝对力量的彻底剥夺。尽管这些责难，他没有赞成圣训学派声称人在道德能动性的戏剧中不能起任何作用。在他关于所作行为的优点或缺点的获得或后天（al-kasb）学说中，艾什阿里寻求一条既不牺牲真主的无限权力，又摆脱关于责任问题的伦理学二难推理的道路。根据他的观点，自愿的行动是真主创造的，但由人的动因所获得或归因于人。受造是与获得不同的，前者是"永恒的力量"的结果，而后者则是动因的"被造力量"的结果，因此同样的行为被说成是由一个所创造的和被另一个所获得的。人被不同地规定，获得被真主创造的行为的优点或缺点，因为这是不可能的；既然真主永远是它的作者，他会及时地获得
209 它。① 在及时地被获得的和永恒地被注定的或被创造的之间的这种微细的词语上的区别，据艾什阿里所说，存在着自愿的和非自愿的行为之间的差别，以及隶属于后者的优点或缺点之间的不同。人作为"被获得的"行为的所在或承受者，成为对这样的行为负责者，而对于非自愿的行为，例如哆嗦或坠落等等，他完全是没有责任的。据艾什阿里和他的追随者们认为，行为的这两种形式之间的基本的关系是，人直觉地意识到一种行为与另一种行为之间的不同。这样，艾什阿里不是将极端的宿命论者（al-Jabriyah）剥夺人的那个自由归还给人，而是愿意将人服从这"永恒的力量"的自觉性交还给人。通过这种微细的差别，圣训学家和宿命论者的前定论的先决条件不是被否定的，而是他们的语言的刺被去掉了，而又不放弃宿命论命题的实质。详尽阐述这种特殊的伦理学的立场，以及它所依据的偶因论者的世界观，或许会被留给了随后的段落，因为它是关于艾什阿里的继承者在发展或改进这种世界观方面所起的作用。

艾什阿里"改良"的历史意义不在于详尽阐述他解决由穆尔太齐赖派提出的种种神学问题，而是在于他心甘情愿地利用他们的

① 艾什阿里："发光源"，见麦卡锡：《艾什阿里的神学》，39—40页。

辩证的方法，和根据事实本身，缓和他变幻无常地向他们移动的那些圣训学家和反理性主义者的主张。就算他那体现在不用问如何(bilā kaifa)的典型惯用语中的神学立场一定得被描述为不可知论者，然而这与心中不存在任何问题的抱宗教偏见的人的盲目的不可知论明显地有所区别。因为他的不可知论是以正确地或错误地断言理性不能探测人对于真主或真主对于人的奥密而告终的最早探索者的有保留的不可知论。

二、艾什阿里学派及由原子和偶因合成的偶因论形而上学的系统阐述

对艾什阿里新的神学观点所包含的内容的详尽阐述，主要留待十世纪和十一世纪他的继承者们。从他们的反穆尔太齐赖派教
210 义的实质出发，他们的注意力现在集中在两个基本问题上：(1)、理性知识对于宗教真理('aql As. sam')的性质和界限，(2)、关于真主的统治权和全能的概念所用以表达的形而上学的框架。看来艾什阿里运动奠基者本人，对这两个问题中的哪一个都没有彻底地论述过。

艾什阿里学派史上的首要人物是艾布·伯克尔·巴吉拉尼(1013年卒)，他属于第二代艾什阿里派大师。被后来的作家们认为改良了凯拉姆的方法[1]的这位神学家，在他的《导言》(al-Tamhīd)中提出了对艾什阿里学说及其形而上学的框架的第一个系统化的阐述。

此书一开始论述知识或科学('ilm)的性质，它采取为诸如巴格达迪的《教义学》(Usūl al-Dīn)、朱韦尼的《指导书》(al-Irshād)等相似的艾什阿里派论文树立榜样的方法，但却显然具有新式的回响。于是，科学被这位作者规定为"关于客体事实情况的知识"。[2]接着，议论中的客体被阐述为既包括那些存在的，又包括那

① 伊本·赫勒敦：《绪论》，465页。
② 巴吉拉尼：《导言》，6页。

些不存在(al-ma'dūm)的，只是穆尔太齐赖派而不是艾什阿里派曾宣称为一物(Shay')的东西。这样的科学分为两大范畴：关于真主的永恒的知识和关于诸如人、天使、精灵等可以认识的受造之物的非永恒的或被创造的知识。后者这种知识又再分为必要的（或直觉的）和推论的两类。

必要的知识是那种不能被怀疑的知识。可是，必要的一词的一种附属意义是那种不能省却的，即一定需要的。① 另一方面，推论的知识是那种作为长期思考的结果或者各别地被阐述的知识，是以必要的或经验的知识为依据的知识。

这样的必要的知识是通过五个感官中的这个或那个感官获得的，本质上是不容置疑的。可是，有一种必要的知识，它不是感觉的内容，而是大脑简接领悟的结果，例如人关于自己本身的存在和他的诸如快乐与痛苦、爱与恨、知道与无知等内心状况或感情的知识。这还得加上关于象征性的陈述的真理和谬误的知识，以及知识的第二概念类型，例如那种使耻辱成为可耻的、使畏惧成为畏惧
211 的，等等。②

第三类必要的知识足够有意义地包括对诸如其它各国的存在、关于历史人物以及古代王国等作为地理上或历史上遥远的事实或事件的有权威性的叙述。真主未经作为这种知识的正规的渠道的媒介手段或感觉器官的帮助，直接赋予灵魂的超自然的或非凡的种种知识，属于这一类的知识。③

理性知识和有权威的知识之间的区别是首先由穆尔太齐赖派提出的，④ 该派力求将理性的领域恰当地扩大到被认为是启示或信仰的专有独占如此远的范围。艾什阿里派大师们正如巴吉拉尼的情况所阐明的那样，承认理性知识的有效性，但他们本能地反对穆尔太齐赖派对信仰领域的侵害。对于"自然的神学"和伦理学的

① 同上，8页。
② 同上，10页。
③ 同上，11页。
④ 见上述，47页。

两个根本性的问题，即真主能不能理性地、独立于启示之外地被认识，关于善与恶的知识是否可能先于启示，艾什阿里派神学家采取了有保留的反穆尔太齐赖派的立场。真主的存在及真主的单一性可以从思索宇宙的被造(hudūth) 和创造主 (muhdith) 的逻辑必要性之中理性地被知晓。

艾什阿里派大师们在阐述这种必要性时，论证他们下定义为除了真主外的任何事物的这世界，① 是由原因和偶因合成的。偶因不能持续两个相连的瞬间，但它们被真主连续不断地创造出来，真主随意地制造和消灭它们，② 同样，偶因在其中所存在的原子是真主连续不断地创造的，仅仅能凭借偶因持续真主在它们内所创造的持续时间。③ 如果从这个前提得出宇宙是受造之物，那必然有个造物主。④

巴吉拉尼关于这个争论的看法与一般的艾什阿里派论点没有多少不同。可是他通过另两个论据来加强这一论点，在这两个论
212 据中"中间项"是不同的，但却不是推理的辩证结构。在第一个论据中，他论证一定的事物的优先权及时地需要"使它们优先的动因"，这就是真主。在第二个论据中，他引入偶然性的概念，论证事物就它们本身而论，是可接受形形色色的形式或特性的。事实是它们实际上具有一定的形式，没有其它事物以"决定体"为前提，注定它们而不是其它事物该接受这些形式，这个决定体就是真主。⑤

最后一个论点，或宇宙的偶然性的论点，是由后来的作家们，尤其是朱韦尼(1086 年卒)在他的《系统论》(al-Risālah al-Nizāmiyah) 中比较完整地发展起来的。正如我们所见到的，⑥ 它是伊本·西那在他的《形而上学》中所充分利用的那个论点。不过，值

---

① 巴格达迪：《教义学》，33 页。
② 巴吉拉尼：《导言》，18 页。
③ 巴格达迪：《教义学》，56 页。
④ 法赫里："关于真主存在的伊斯兰经典论点"，《穆斯林世界》卷六十七(1957)，139—140 页。
⑤ 巴吉拉尼：《导言》，23—24 页。
⑥ 见上述，152 页。

得指出的是，艾什阿里派神学家们的一般原则就它与他们的由全能的真主及时创造的宇宙的概念相协调而言，显示出对宇宙新生(hudūth)论点的独特偏爱。①

对于区别善与恶这道德神学的另一个主要的争端，艾什阿里派大师们同样与穆尔太齐赖派不一致。因为，有鉴于后者认为人可以在启示之前理性地决定什么是善什么是恶，艾什阿里派坚持严格的唯意志论的伦理学。善是真主所嘱咐的事情，恶是真主所禁止的事情。与这种唯意志论论点相协调，他们勉强地承认任何优点隶属于通过独立的理性可达到的那种理性的知识。② 真主的力量和统治权大到正义和非正义的真正的意义是与真主的任意的命令有密切的关系。从这些命令出发，正义和非正义、善与恶，没有任何其它意义。这样，真主不是象穆尔太齐赖派所论证的那样，被迫指明对于他的奴仆什么是"适合的"，并维护他们的道德的或宗教的兴趣，但他可以说是完全自由地惩罚无知的人、宽恕邪恶者的罪行。既然他被描述成这样的人，他可以创造一个与他事实上已经创造的宇宙完全不同的另一个宇宙，或统统停止创造这个宇宙或它的每一部分。③

213 我们刚才略述的这种神学和伦理学观点的形而上学的落实，是艾什阿里派为自己提出的另一个主要的哲学任务。在这点上，它的主要代表人物，从巴吉拉尼到夏赫拉斯塔尼之间的分歧是较小的。可是巴吉拉尼在详尽阐述艾什阿里主义的形而上学基础方面起到了开拓者的作用。后来的作者们意味深长地认为他引进了作为艾什阿里派神学的形而上学支柱的原子论。

原子论的引入当然发生在艾什阿里学派本身的兴起之前，尽管伊本·赫勒敦声称是巴吉拉尼"引进了论证或理论所依据的理性的前提，例如原子的存在，真空以及一种偶因不存在另一种偶因

① 法赫里："关于真主存在的伊斯兰经典论点"，《穆斯林世界》卷六十七（1957），139—140页。

② 巴格达迪：《教义学》，28页。

③ 同上，150—151页。

之中或持续两个瞬间的主张。"① 从由艾什阿里学派奠基者本人撰写的关于伊斯兰教"宗派和异端"的最早论文《伊斯兰学派言论集》(Maqālāt al-Islāmiyīn) 所包含的对伊斯兰原子论种种叙述中，看来原子论到九世纪中，已经在神学界牢固地树立起来了。因而与瓦希勒·本·阿塔(748 年卒) 同时代的迪拉尔·本·阿姆尔和一位巴士拉最早期的穆尔太齐赖派大师，看来是对普遍被接受的物质和偶因二元论首先提出挑战的神学家。艾什阿里报道说，迪拉尔认为"物体是偶因的聚合体，它一旦构成，就成为偶因的承载体"。② 正如我们所见到的，③ 声称关于真主的拟人说观点是最蹩脚的货色的彻底的十叶派唯物主义者希沙姆·本·哈凯姆向这个正统的二元论同样提出了挑战，将万物化为物体的概念，据他所说，物体是无限可分的④，因而不是由原子组成的。

到九世纪，凯拉姆的原子理论开始具有明确的形式。从艾什阿里的叙述中，我们可以推断，艾布·胡宰伊勒(841 年或 849 年卒)、伊斯卡菲 (854—855 卒)、艾什阿里自己的老师朱巴伊(915 卒)，与艾布·胡宰伊勒同时代的穆阿麦尔，以及希沙姆·富瓦提和阿巴德·本·素莱曼这两个与他同时代的人，都以这种或那
214 种形式接受了原子论理论⑤。以朱巴伊为例，这位大师给物质或原子下定义为偶因的载体或基质，他进而说，它"是本身如此的，能够设想为在它进入构成之前的物质"，⑥ 大概处于某种游离的柏拉图式的状况。

由八世纪穆尔太齐赖派开创的对物质和偶因的形而上学的思索，由后期的穆尔太齐赖派大师们继续并精益求精。确实全神贯

---

① 伊本·赫勒敦：《绪论》，465 页。
② 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，305、281 页；参见巴格达迪：《教义学》，46 页。
③ 见上述，53 页。
④ 艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，343、59 页；参见法赫里：《伊斯兰偶因论》，33 页。
⑤ 《伊斯兰学派言论集》，301—303 页。见上述，53 页。
⑥ 《伊斯兰学派言论集》，307、161 页。这一观点也是哈亚特所坚持的，他的学生卡厄比可能也持此观点；见夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，53 页。

注于真主的全能和在宇宙中的统治权的艾什阿里派，从原子论中找到了一个方便的手段，以支持他们的神学主张。几乎机械地逐渐表露他们自己的由因果关系的过程所控制的亚里士多德的宇宙观，是与他们所宣称的关于肯定上帝在宇宙内自由和专横地行动的特权的这个目的不相适合的。象原子本身所固有的偶因那样，依赖上帝的善良愿望的那些原子的排列，对于它们的受造和持续，在他们的观点里，都是与上帝的任意的力量的概念更加相一致的。

这些大师们反对偶因的取消者，极力主张继物体静止之后的物体的运动，不是归于物体本身就是归于某种除了物体外的其它东西。两者中的前一种是荒谬的，因为物体贯穿静止和运动的两个相继的状况，依然是同样的物体。因而它只能归于某种除物体外的其它东西，我们称之为偶因。① 例如，由动因对潜能所予以的若干打击的存在同样如此，它与动因、潜能或打击的工具是不同的。所以，打击的数目有时与所有这些因素不同，这就是我们通过偶因所理解的东西。

正统派所承认的偶因的数目一共达三十个。一般地说，根据它们是否必然陪伴物质，可以分成主要的和次要的偶因。第一批主要的偶因是本质的方法或状况(单数 kaun)，诸如运动、静止、构成、位置。接着是颜色、热、冷等偶因。② 据巴格达迪报道，艾什
215 阿里认为这些偶因中有八种是必然陪伴物质的：运动、颜色、味道、气味、热或它的对立面、潮湿或它的对立面、生命或它的对立面，最后是持续时间。③

关于偶因这个主题的最特殊的变异被说成是属于穆尔太齐赖派和艾什阿里派的大师们的。例如穆尔太齐赖派卡厄比及其追随者据说曾认为物质可能被剥夺除颜色外的所有这些“主要的偶因”；艾布·哈希姆·朱巴伊的儿子认为原子根据它即将进入的存在，可能被剥夺除了存在(kaun)这个偶因以外的所有偶因，另一

① 巴格达迪：《教义学》，37 页；朱韦尼：《指导书》，10—11 页。
② 法赫里：《伊斯兰偶因论》，37—38 页。
③ 巴格达迪：《教义学》，42 页、56—57 页。

个穆尔太齐赖派萨利赫走得更远，证明一个原子能够无需任何偶因而存在。①

正如巴格达迪所叙述的，这些偶因不是通过它们自身而易受任何构成、接触或遗传的影响，这是它们的特性，因为它们仅仅是物体的特性。在这一点上，它们明显地与原子类似，原子被某些神学家说成是不能通过它们自身而有任何构成、接触或运动。可是，这两者是以某种方法而相区别的，但理论上的困难是继续存在的。例如，艾什阿里派和一定程度上的穆尔太齐赖派大师们发现运动的现象颇令人迷惑不解，他们求助于最牵强的方法，企图理性地解释运动。例如奈扎姆将每一个偶因或特性，包括人的行为归纳为运动的一般范畴，甚至将静止解释为"概念的运动"。② 所以，他论证道，当一个物体被说成是固定于某一点上，这只能意味着它已经"在它里面运动了两次"。为叙述越过在他看来由无限数目的点或质点组成的一定距离的可能性，奈扎姆引入了跳跃（tafrah）的概念，或认为一物体能从A点不经过中间的点即运动到C点的观点。③

同意一种甚至更加极端的关于不连续或离散的存在的概念的艾什阿里派，用另外的方法解决了这个难题。他们论证道运动和静止如已经指明的那样，是物质的两个基本的状况或方法。从一点向另一点运动的物质，对于第二点是处于静止状态，但对于这第一点则处于运动之中。据巴格达迪报道，只有多少有点持异议的
216 艾什阿里派的加拉尼西，才认为静止由同一点上存在的两个相继的状况组成，而运动则是由必然在第一点和第二点上两个相继的状况组成。④

---

① 同上，56—57页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，310、570页。参见上述54页。

② 巴格达迪：《诸派分歧》，121页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，324—325页。

③ 夏赫拉斯塔尼：《教派与信条》，38—39页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，321页。

④ 巴格达迪：《教义学》，40页。

正如我们所见到的，① 经院神学的种种原子的最独特的特征是它们的不经久的性质，这是艾什阿里派几乎没有例外地所坚持的。不仅巴吉拉尼，而且艾什阿里学派的奠基人本人都相信，偶因本性上是不经久的，属于这个宇宙的"瞬变之物"(a'rād)一类，参见《古兰经》8:67 和 46:24。②

巴格达迪在论证偶因的不经久性时，证明"偶因的持久性的论点需要它们的不可毁灭性。因为如果一个偶因被说成是凭自己而持续的……那么它就能在存在中存留到以它的毁灭为必需的对立面进入存在为止。可是，没有这样的对立面为什么将产生，从而抵消它反抗这样的侵入的倾向的足够的理由"。③

然而物质的持续时间是依它们内部持续 (baqā') 的偶因的固有性而定的。可是，既然这个偶因本质上是不能持续的，那么就可得出，物质的持久性是不明确地归于其它的持续偶因，否则就得引进另一个持久性的原则。这一原则艾什阿里派认为是与真主自己的命令一致的，以任意地在存在或毁灭之中维持原子或宇宙间的自然客体的最终的组元。偶因及它们在其中存在的那些原子，为了这样地持续都是依赖真主的命令，以长达如真主愿意地重复它们再次被创造的过程。尽管这一情况，某些艾什阿里派大师发现有必要理性地叙述物体的最后衰灭或湮灭。例如巴吉拉尼将湮灭 (fanā') 描述为颜色和样式 (kaun) 这两个偶因抑制不给物体的行动。因为一个物体决不能被剥夺这两个偶因，这样的行为据他所说必然造成该物体的湮灭。④ 所以，这样的湮灭不依赖该物体内衰灭的偶因的固有性这么一个尽管它陌生，但至少有一个倡导者的论点。加拉尼西论证道，当真主想要毁灭某个物体时，他在它里面
217 创造衰灭的偶因，此偶因即刻导致它的毁灭。⑤

诸如朱韦尼和夏赫拉斯塔尼这样的后期的艾什阿里派大师们

① 见上述，54 页。
② 巴吉拉尼：《导言》，18 页；艾什阿里：《伊斯兰学派言论集》，370 页。
③ 巴格达迪：《教义学》，51 页。
④ 同上，45 页。
⑤ 同上，67、45 页。

的贡献，主要在于详尽阐述或捍卫这个概念和那整个学派所采取的方法。前者还以哈拉迈因伊玛目著称，他在《大全》(al-Shāmil)内发展了艾什阿里学说的某些认识论的和神学的内容。《大全》的节本《指导书》(al-Irshād)是由作者自己改写的。夏赫拉斯塔尼是具有百科全书式学问的作家，他用阿拉伯文写了一部最著名和最综合的"异端记"——《教派与信条》(al-Milal wa'l-Nihal)。此书的第二部分是为重建希腊哲学的伊斯兰化身的一个无价的源泉。此外，夏赫拉斯塔尼还写了一部关于神学的纲要《勇猛之极限》(Nihāyat al-Iqdām)，此书在它的彻底性和逻辑连贯性方面超越许多早期的论文，虽然它给我们关于神学方面的经院传统的知识没增加多少内容。

三、新柏拉图主义的系统反驳：加扎利

伊斯兰回复新柏拉图主义史上的最伟大的人物是法理学家、神学家、哲学家和神秘主义者加扎利。他1058年生于呼罗珊的杜斯城，早年在某个姓拉兹卡尼的人处致力于学习法理学(fiqh)，然后迁移到朱尔嘉，在那儿他从师艾布·加西姆·伊斯马仪利，继续他的学习。可是，他的最伟大的老师是当时杰出的艾什阿里派神学家朱韦尼。朱韦尼教他那才华横溢的学生学习经院神学、哲学和逻辑学。他的神秘主义的理论和实践的入门，归于当时有名望的苏非派的法尔曼齐(1084年卒)。

作为遇见塞尔柱(Saljūk)素丹马立克沙赫(Malikshah)的大臣尼扎姆·穆勒克的结果，加扎利的命运发生了决定性的转变。这位颇有才干然而空谈理论的大臣被为捍卫逊尼派正统观念的强烈热忱所炽燃，因而攻击其对手开罗的法蒂梅王朝的哈里发的十叶派(伊斯马仪勒派)的异端邪说。后者在整个穆斯林世界如此成功地运用宣传和政治暗杀的双重武器，以致于塞尔柱人感到被迫以
218 牙还牙。最后，尼扎姆·穆勒克在学习沙斐仪法理学和艾什阿里神学在积极地进行的那帝国的整个东部地区，建立了一系列以他

的名字命名的神学学校或神学院。朱韦尼是内沙布尔尼扎姆神学院院长，直到他于 1085 年逝世。那时，为逊尼派正统观念的事业服务的责任就移交给他的学生了。①

于是，加扎利在五年时间（1091—1095）内作为巴格达尼扎姆神学院院长，极大成功地从事教授法理学和神学。当时动乱的政治形势和在马立克沙赫素丹归真后不久，尼扎姆·穆勒克于 1092 年遭伊斯马仪勒派的暗杀而惨死，看来都促使他逐渐对教学失去兴趣。他于 1093 年和 1094 年之间开始进入苏非派的实践之中；这毫无疑问增加了他关于并不献身于无私地追求真理或为真主效劳的那种生涯是无益的观念。

在一部被比作圣·奥古斯丁的《忏悔录》的动人的自传体著作《摆脱谬误》(al-Munqidh)② 中，加扎利谈到他的精神的和理智的忧虑及怀疑的戏剧性的故事；他在名望的顶峰时于 1095 年放弃在巴格达的教授生涯；他漫游整个叙利亚、巴勒斯坦和希贾兹；十一年后他最终回到内沙布尔重操教授生涯。③ 可是，这讲学的第二个时间是很短的，五年之后，即 1111 年，他作为学者和神秘主义者的经历丰富的积极的一生过早地走到了尽头。

加扎利的自传几乎从第一行开始就向我们介绍他毕生，尤其在他辞去巴格达尼扎姆神学院的教职之后的经受磨难的时期内，所不得不与之斗争的理智的和精神的种种问题。加扎利告诉我们，即使在他二十岁之前，他被追求真理的炽热热忱所支配，因看到相互冲突的种种信仰和教义的场面和盲目地听从他们的长者的权威的那种人类的共同趋势的消极状态和轻信态度而悲痛。因此他决心探究那种他下定义为“客体在其中以根本不受怀疑的某种意义而被知晓的知识”的“确凿无疑的知识”，④ 以致于它的真理如果受

① 舒卜基：《沙斐仪派大等级》，卷四，101—102 页；雅伯里：“加扎利的生平和著作，重新阐述舒卜基的《沙斐仪派大等级》一书”，《开罗东方多明我会研究学院文集》，卷一(1954)，83—84 页。

② 一译《哲学忏悔录》。——译者注

③ 关于加扎利的旅行，见上述 94—95 页。

④ 加扎利：《摆脱谬误》，11 页。

219 到奇迹制造者的挑战，它能顶得住这种挑战。当他进一步询问自己是否真正地掌握这样的知识时，他不由地推断出，只有那种符合这种描述的知识才是观念的知识，不言而喻的命题的知识。可是，为了追踪对它的逻辑的推论进行怀疑的过程，他感到自己应彻底搞清楚这样的知识是否真正确凿无疑的。在棘手的怀疑过程的最后，他发现它事实上并非如此。因为在前者的情况下，我们的观念常常判断为：客体是这样的或那样的，但它们的判断马上被理性所推翻。例如，我们看一个影子并猜想它是静止不动的，但不一会儿我们只得承认它并非如此。或者我们看一个遥远的客体，例如行星，它在我们的感官中显得是一枚硬币大小，而天文学的证据迫使我们相信它比地球大许多倍。①

如果感性的经验不可相信，那么用类推的方法，关于必要的命题或原理的知识也是不可相信的。因为感官立即提醒加扎利：他得思考，他对理性的必要命题的信任与他对可以感知的知识的信任不同，那么什么是正确的呢？这后一种知识通过理性已经显出是令人产生疑问的；那么它也许不是那种"在理性之外存在的一种更高的权威，根据它的表现，会显出理性的判断是残缺不全的，就象理性的权威已经显出感官的判断是残缺不全的一样"？② 梦想的比拟在这里是指导性的。在梦想中我们常常确信我们经验的实在，但这种确信我们一醒就立即消失了。那么，正如先知曾经说过的那样，我们醒着的生活，与死后的生活相比，不比梦幻更好，或许情况并不如此？

加扎利告诉我们，这种种怀疑犹如一种真正的顽症，继续折磨了他几乎两个月。最后，他发现他的理智的健康不是通过他自己的努力，而是通过"真主注入他心中的光芒，它确实是了解大多数种类的知识的钥匙"。③ 他现在认识到，这种光芒不是演讲或论证的内容，而是关于真主的恩惠，先知曾把它描述为"心的扩张，靠那

① 同上，12页。
② 同上，13页。
③ 同上。

220 个它成为易于接受伊斯兰教”。① 伴随着它的这些迹象是抛弃这个幻觉的世界，转向现实的世界。

关于加扎利运用怀疑方法的真诚和意义，已经写了许多。《摆脱谬误》一书中所作的叙述是否是他的精神的和理智的经验的真实的记载，这是一个纯粹的学术问题。具有特殊意义的是那种极度认真的态度，他在此书中以这种态度将“他自己灵魂的情况”描绘成被怀疑所袭击，通过真主的光芒的泻出而恢复信仰，最后他如何同意公开地支持正统派的事业，反对异端和欺诈的宗派主义者。

对于那些宗派主义者，他选出了四种人，他们可能会被认为拥有十一世纪（伊斯兰的）真理；如果他们中没有人拥有这样的真理，那么探索必然的事可能会是完全无用的。这四种人是神学家、伊斯马仪勒派（或内学派）、哲学家，以及苏非派。

他首先研究经院神学（kalām）的目的，是捍卫正统观念、击退持异端者对它的攻击。在这种防卫中，神学家以它们本身不是确凿无疑的，但必须基于圣典或社会舆论而被接受的某些前提开始。因此，这个学问的分支虽然是有用的，本质上却不能引向加扎利寻求的那种不容置疑的必然的事。②

在这个时期以讲授（Ta'līm）闻名的伊斯马仪勒派的教义，也没有解除他对真理的渴望。因为伊斯马仪勒派教义的实质是，关于真理的知识没有教师是不可能获得的，其传授不能被怀疑的唯一教师是一贯正确的教师，他被伊斯马仪勒派称为伊玛目。可是，这里产生了一个问题：这样的一贯正确的伊玛目的标志是什么，他该在哪儿被找到？穆斯林们有一个一贯正确的教师，即先知穆罕默德。然而承认先知权威的伊斯马仪勒派论证道他已经死了。为答复这一论点，可以极力主张这位伊玛目虽然是不死的，却是相当难以接近的，因为他被说成是在暂时隐遁（ghā'ib）之中。③

① 《古兰经》6:125。

② 加扎利：《摆脱谬误》，16—17 页。

③ 同上，29—30 页。伊斯马仪勒派的第七位伊玛目和伊玛目教义中的第十二位伊玛目，都被认为是处于“暂时隐遁”之中，但他在至福一千年之末将要再现。

221 尽管加扎利在他的著作中痛斥伊斯马仪勒派及由他们分裂出来的小派别团体是多么猛烈①，他对阿拉伯新柏拉图主义者的攻击却是最持久的和最彻底的。这自然是那种我们在此特别关注的攻击。那种作为在此以前的正统观念的独特的标志的一般对理性主义，尤其对希腊哲学的被压抑的，几乎是本能的回击，在加扎利对穆斯林新柏拉图主义，尤其是法拉比和伊本·西那的攻击中突然爆发。早期的正统派作家满足于以虔诚或对外国事物的畏惧和憎恨为理由，对理性主义提出挑衅或对哲学上的倾向进行指责。然而赞同正统观念的一般观点的加扎利感到“只有掌握［哲学］科学到能与最精通该科学的人竞争”甚至超过他们的“如此程度的人”②，才能有资格显示出他们学说中的松散性。既然没有一个人在他之前完成这个困难的任务，加扎利感到自己只得竭尽全力地去解决这个问题。因此他在自己业余时间内转向学习哲学，因为他在这个时期内忙于在巴格达尼扎姆神学院向不少于 300 名学生教授各宗教学科。他在自己的传记内虽然未曾提及这一点，但正如我们见到的，他作为内沙布尔朱韦尼的一名学生时，已经在那个方面起了个头。③ 据推测，他系统地学习哲学是在第二个时期。据他自己叙述，他在三年时间内能够“通过真主的帮助”，完全掌握了哲学科学，这些年钻研哲学的成果是一本书名为《哲学家的目的》的著作，他在书中宣称自己确切的目的是详述哲学家们的学说，作为在随后的作品中驳斥他们的前奏。④ 对阿拉伯新柏拉图主义的信条的评述写得如此驾轻就熟，以致粗心的读者会断定它是传统的新柏拉图主义者的作品，确实就象当书名为《阿拉伯加扎利的逻辑
222 与哲学》的多米尼克·冈迪沙利努斯的拉丁文译本出现的时候，十三世纪的经院哲学大师们所断定的那样。这种情况的根源是中世

① 对伊斯马仪勒派最详尽的批判，存在于《内学派的丑闻》一书中。

② 《摆脱谬误》，18 页。

③ 见下述，244 页；雅伯里：“加扎利的生平和著作，重新阐述舒卜基的《沙斐仪派大等级》一书”，《开罗东方多明我会研究学院文集》，卷一（1954），78—79 页。

④ 加扎利：《哲学家的目的》，31—33、385 页。

纪后期普遍认为，加扎利是具有阿维森纳等人印记的真正的新柏拉图主义者。①

加扎利研究哲学之初的其它成果，可以在介绍亚里士多德的逻辑学的一本重要的手册《科学的尺度》(Mi'yār al-'Ilm) 中找到。此书和《哲学家的目的》、《哲学家的矛盾》构成了为研究伊斯兰教神学家和哲学家之间的斗争史最意味深长的哲学三部曲。

可是，我们这里不打算关注加扎利对传播新柏拉图主义所作的贡献，因为他的公开声称的目的不是促进它发展，而是驳斥它。确实，法拉比和伊本·西那这两个他攻击的主要对象，由于他们的彻底性，已经使在那个领域作出任何进一步的创造性的贡献几乎没有可能。加扎利的主要贡献，不在于以反哲学派别自居，并试图在哲学的基础上证明哲学家们的无凝聚性；而是由于他在伊斯兰哲学思想史上的重要性。

加扎利写作《哲学家的矛盾》(或《哲学家们的崩溃》)② 的动机，直率地宣布为宗教上的。他告诉我们，促使他写这部作品的，是自由思想家的一个小团体导致否定伊斯兰信仰、忽视崇拜的宗教仪式的基础这些不值得作为他们理智成就的那种方法。他们通过为错误地被想象为具有无宗教信仰的、从苏格拉底到亚里士多德的古代哲学家所保留的广泛奉承，对此坚信不移。可是他们只要不辞辛劳地考察一下这些哲学家们的学说，他们就会发现"古代人和现代人之中每一个值得提到的人"③ 都赞同宗教信仰的两个基本原则，即上帝(真主)的存在和审判日的现实性。他们之中的分歧仅仅附带地影响他们信仰的实体。

为证明这后一种说法，加扎利将诸如数学和逻辑学这种对宗
223 教观点完全不关痛痒的哲学学科，与物理学和形而上学之类包括

---

① 萨尔曼："加扎利和拉丁文"，《中世纪学说和文献史档案》，1935—1936 年，103—127 页。

② 此书的阿拉伯文书名直译为《哲学家们的崩溃》，但通译为《哲学家的矛盾》。——译者注

③ 加扎利：《哲学家的矛盾》，6 页。

哲学家们的大量异端或谬误的哲学学科区分开来。[1] 这些哲学家中有三位值得特别提及：使哲学各学科条理化和完善化的亚里士多德；以及伊斯兰教内亚里士多德哲学的两个权威和最可靠的阐述者法拉比和伊本·西那。[2] 驳斥这三位的观点将使哲学的批评家能够无需批驳次要的人物。

加扎利的攻击是如此明智地直接向这两位主要的穆斯林新柏拉图主义者、简接地向他们的老师亚里士多德发动的。总而言之，他列举了具有明显的宗教关系、轻率的信仰者必须提防它们的十六个形而上学、四个物理学命题。它们之中有三个命题尤其应受宗教观点的谴责，所以依据反对伊斯兰教背教者的宗教法令，那些赞成它们的人必须被宣布为背教者。这些命题是部分在以前的宇宙的永恒性、上帝(真主)仅仅知道一般概念，以及否认肉体的复活。[3] 余下的十七个命题根据加扎利的看法并不证明为无宗教信仰(kufr)负责，但简直是异端(bid'ah)。他们中的许多人被诸如穆尔太齐赖派的其他穆斯林异端的宗教主义者所承认，根据这一说法，除非根据加扎利小心地否认的目光非常短浅的或极端偏执的解释，不再被认作相当于背教。

《哲学家的矛盾》的第一个论题是关于如亚里士多德和伊斯兰新柏拉图主义者所声称的宇宙的永恒性。正如我们所见到的，在他们拥护流出主义的世界观内，后者割断了与正统的伊斯兰教主体的关系。早在艾什阿里，永恒性论点中的内含的异端的意思已经清楚地被神学家们所看出，但除伊本·哈兹姆(1064年卒)[4]外，在加扎利的时代之前，没有试图对这种内含的意思进行系统的暴露和驳斥。神学家对这种论点的驳斥中所含蓄的，是认为它妨碍《古兰经》关于从太虚中创造的概念，作为包括在真主绝对力量的任意性限度的必然结果。

---

① 同上，6页；参见《摆脱谬误》，20—21页。
② 《哲学家的矛盾》，9页。
③ 同上，376页；《摆脱谬误》，23—24页。
④ 伊本·哈兹姆：《教义倾向和教派详论》，卷一，3—4页。

224 哲学家们对宇宙永恒性这个问题的观点，据加扎利所述，有三种：(1)古代和现代绝大多数人的观点，他们相信它是永恒的；(2)柏拉图的观点，他认为宇宙是在时间内创造的；① (3)格林的观点，他对这争端不予判断。②

加扎利在驳斥永恒性论点时，断言宇宙是通过真主的永恒的命令，在时间内被创造的。在这方面，他拒绝接受认为将真主的永恒的命令和宇宙的被创造相分离的时间的流逝，包括对真主不能立即完成创造的推测的那种主张。他论证道，这种主张不能以任何论证的基础为依据，而仅仅是教条主义的主张。③

接着提出了反新柏拉图主义者的一个数学上的论点。宇宙的永恒性逻辑上必须是诸天已经公转了无限次。可是我们知道这些公转可以作为数学上计算的基础。例如，太阳的天一年完成一次简单的公转，土星30年、木星12年、太空36000年公转一次。太阳的公转和其它诸天的公转之间的有限的比率可以分别算出如下：1/30、1/12、1/36000，这会同这些公转是无限的，是在无限的时间内发生的那种假定相抵触。④

此外，这些公转不是奇数就是偶数，因而必然是有限的。因为无限既不是奇数也不是偶数，既然它能在维持无限的时候，不定地增加一。更奇怪的是，新柏拉图主义者象伊本·西那所认为的那

---

① 《哲学家的矛盾》，21—22页。柏拉图的观点被叙述时是以下面这一点为条件的：有些人对他实际上认为这是事实已经表示了怀疑。在柏拉图的希腊人解释者中，亚里士多德（《物理学》251^b17；《天文学》280^a30）认为柏拉图在《蒂迈欧篇》38B中所指的是，宇宙和时间这两者是一起被创造的。另一方面，被柏拉图主义者和新柏拉图主义者所追随的色诺克拉提则通常认为柏拉图暗示着宇宙的永恒性，但使用了非永恒制造的隐喻的语言。见贝泰勒：《柏拉图》，442—443页。

② 格林的观点据说在他的著作《格林相信的是什么》中已经提出来了；参见《哲学家的矛盾》，21页，F·D·拉齐：《集成》，86页。

③ 《哲学家的矛盾》，29—30页。

④ 同上，31—32页。这一论点看来最终来自约翰·菲洛波努斯的观点，由西姆普利丘斯在他对《物理学》的注释中引证的。参见阿威罗伊：《毁灭的毁灭》卷二，7页。

225 样断言①，尽管一个真正的无穷大的概念所包括的逻辑上的矛盾，存在于游离状况中的灵魂无限数目的可能性。

为驳斥阿维森纳关于真主在实质上而不是在时间内先于宇宙的论点，加扎利采取了一个毫不含糊的立场，支持时间被造说。据他所述，当我们说真主先于宇宙时，我们仅仅意味着当宇宙未出现时，真主是存在的，并继续与宇宙一起存在。这两句陈述所断言的是，被两个实体一起跟随的一个实体（真主）的存在。② 中间物（时间）的描写是迫使我们将两个实体描述为通过这一中间物一起连接的想象力的一个把戏。

至于宇宙是显然可能先于它的被造物的观点，它并不象新柏拉图主义者所主张的那样，必然需要可能性在其中固有的某种永恒的基质。因为根据这种观点，不仅是可能性，而且它的两个对立面：不可能性和必然性，也都需要这样的基质，这显然是荒谬的。可能性、不可能性、必然性，确实如所有其它共同的特性一样，仅仅有概念的实在。所存在的东西简直就是它们所论断为其属性的实体。③

《哲学家的矛盾》的第二个问题涉及不朽性或永恒性，关于它永恒之后性明晰地被阐述为合乎逻辑的。这个问题产生了如那关于永恒之前性同样的决定性的神学争端，关于它永恒之后性明晰地被阐述为合乎逻辑的分枝。整个一组问题（3 到 10）接着论述真主及其属性。在问题 3 中，引起的基本的争端是在新柏拉图主义的上下文中，真主能不能被恰当地描述为宇宙的创造者或制作者。因为根据新柏拉图主义者所述，宇宙是必然从真主（或如他们所称呼他的那样，太一）流出的，就象结果是从原因、光线从太阳流出的一样。那么，真正的动因一定是有意识的和自由的，因此真主只能是被这些哲学家们隐喻地称为宇宙的制作者（Sāni'）。

---

① 对于这一问题的讨论，见马穆拉："阿维森纳和无限数目灵魂的问题"，《中世纪研究》卷二十二（1960），232—233 页。

② 《哲学家的矛盾》，53 页。

③ 同上，70—71 页。

此外，据他们所述，这宇宙由于是永恒的，难以被说成是被创造的。因为创造或制作意味着从无物中产生实体进入存在的行动，
226 而永恒则是永远是在存在之中。① 同样，新柏拉图主义者认为从一之中只能产生一(ex uno non fit nisi unum)，但既然真主是一，而宇宙是多重的，那么就不能有什么道理说真主是制造者。确实，从他们的前提中会得出：只有一系列一或简单的实体才能从"太一"中流出。至于组成此宇宙的多重的或复合的实体，新柏拉图主义者的论点中没有一个能叙述它们的产生。

更有甚者，新柏拉图主义者也不能证明真主的存在(问题 4)。他们的所有论点都根据无限退行的不可能性和最终假定一系列结果的自存的原因的必然性。可是，甲、据他们所说，物体是永恒的，因此不需要原因；乙、一个无限的系列不是不可能的，因为这是从他们关于宇宙永恒性的论点中产生的，一个无限系列的结果到现在为止来了又去。正如我们在伊本·西那的情况中所见到的，他们中的某些人甚至承认无限数目的灵魂可能在游离的状态中存在。②

加扎利接着转向真主属性的问题。新柏拉图主义者不能证明真主的单一性(问题 5)。他们证据的内容是，如果我们断定有两个必要的存在，那么必要性本质上不属于它们中的任何一种，而只有通过原因才属于它们，以使必要的存在是被引起的，可这是荒谬的。这一证明是无效的，因为他们的证明所依据的自我之中的必要性和通过原因的必要性之间的区别是没有事实根据的。事实上，新柏拉图主义者否认真主的全部属性(问题 6)。据他们所称，这样的属性是本体的偶因，就其本身而言包括主体中的多元性和偶然性。他们声称，真主不能是任何属性的载体，但他们同时又承认真主仍然是无所不知的('ālim)，这明显地含有真主具有知识的属性的意思，可是，我们可以阐明它。③

关于真主的知识的问题，是加扎利痛斥新柏拉图主义者的第

① 《哲学家的矛盾》，103—104 页。
② 同上，136—137 页，见上述 225 页。
③ 同上，172—173 页。

二个问题。因此，我们可以暂停一下详细地考虑他的反对的理由。在问题 11 中，他通过详述伊斯兰(艾什阿里派)关于真主知识的观点，介绍这一讨论。既然意愿的行为意味着对所意愿的事物的知
227 识，而整个世界都是真主所意愿的，那么结论是整个世界对于真主来说是被知晓的，是由知晓和意愿这种双重行为所产生的。① 但是成为有知晓和意愿能力的一定是有活力的。因此真主一定是存在的，并就此而言，他有能力知晓从他处流出的万物，连同作为万物源泉的他自身。剥夺真主所有本质的属性的新柏拉图主义者，已经导致断定"众神中之上帝、万因中之原因，没有关于世界上发生的不管什么事物的任何知识。[所以有人会问他们] 上帝除了[他们承认的]关于他的自我知识外，他与死者之间有什么不同？这种自我知识一旦与对其他万物的无知拴在一起，它能含有什么卓越性呢？"②

哲学家们由于如此否认真主(上帝)具有意愿，也是不能证明他具有知识的。例如，伊本·西那在这方面的论点的实质是，太一既然是完全非物质的，他一定是纯粹的理性('aql)，从而一定知道万物，因为对这样的知识唯一的妨碍是物质。③ 可是，伊本·西那及其新柏拉图主义者朋友们不能证明他们关于真主是一种理性的主张是有根据的，他们仅仅从真主不是一种物质的实体这个前提推断出上述主张。可是，从太一不是物质的客体，也不是物质的客体的某个偶因这个命题中所能推断出的所有结论，为他是自我存在的。论证他因为知道他自身或知道其它万物，因此是一种理性，这是用未经证明的假定来辩论。只有以真主知道他自身和其它万物的设想为根据，才能宣称真主是纯粹的理性。这恰恰是问题的要害。④

可以提出反对，说哲学家们未曾否认宇宙是真主行为的产物，

① 同上，210-211 页。
② 同上，182 页。
③ 同上，211 页。
④ 同上，214 页。

但只是认为真主是在时间内意愿如此的。因为他们没有对动因必定意识到他的行为这个一般性的命题表示疑问。制造这"整个"的真主，其结果一定是意识到他自己的制作的。①

加扎利根据三点反对这种异议：(1)这宇宙被新柏拉图主义者说成是通过"大自然的必要性"而从真主流出的，类似于光从太阳
228 流出那样。显然，这样的流出既不包括意愿，也不包括对动因这个部分的考虑。(2) 某些人(例如伊本·西那)声称"整个"从真主处流出，是真主对这"整个"知识的结果，这种知识是与真主的实质等同的。可是，如同在(1)中那样，以大自然的必要性的措词来描述流出的其他哲学家们，对这种说法提出了质疑。(3) 即使后者关于流出的说法被接受，其唯一的必然结果是真主只知道从他的行为中产生的第一个实体，即第一理性，第一理性又知道由它产生的，如此而下，到随后的流出物的等级。据这种说法，真主根本不能知道这"整个"。②

确实，它也不是从哲学家们关于真主知道他自身的前题(问题12)中得出的，因为我们推断知道自身来自生命的事实，而生命又被推断为来自知识和意愿。正和我们所见到的，哲学家们否认真主能有意愿，他们是不能证明真主知道他自身或从他处产生的任何事物。为了连贯，哲学家们一定否认真主有能力知道、看见或听到(通过穆斯林的笼统概念而被认为是真主的属性)，因为据他们所述，这些属性意味着恰当地被断言为受造物而不是真主的属性的种种不完美性。③

从伊斯兰的观点看，关于真主的知识这个问题的最决定性的方面，也许是否认真主知道个别事物。《古兰经》(例如34:3)明确地陈述道，没有什么能不被真主知道，即使是"天地间微尘重的事物"。然而象伊本·西那那样承认真主知道除他自身外的万物的哲学家们论证道，他的认识的方式是"一般概念"。它象"特称的"认

① 同上，214页。
② 同上，216页。
③ 同上，221—222页。

识那样，不受时间或地点的限制。这样，真主在事件(比如说日食)发生之前或之后，以同样瞬间的方式知道该事件。因为他预先知道它最终将从中产生的一系列原因。同样，就他知道"绝对的人"，即不受时间或地点的条件约束的人而言，他知道个别的人，例如宰德或阿姆尔。特称的或偶然的特性，或从其它个体中拨出这样的某个体的时空间方面的限定是真主不可能参与的那种感觉经验的客体。①

229 加扎利在他的反驳中论证道，真主的知识是确实不以时间和空间的条件为转移的。根据这种说法，它不排斥与受这种条件影响的特称的关系。这种知识的程式易受的那种改变，不包括知晓者的本质方面的改变，而是他的知识对继续不断地改变着的客体的关系方面的改变。

然而如果坚持认为这样的关系进入客体的定义之中，以致于后者的改变将必然包括知晓者本身的改变，有人就会反驳道，如果这是真实的，甚至关于一般概念的知识，就这样的知识包括对知晓者形形色色的关系而言，它会包括知晓者本身的改变。既然这些一般概念在数目上是无限的，根据哲学家们的论点，关于真主的知识的单一性如何能被捍卫是不清楚的，除非我们假定此改变或客体的多元性不是必然影响知晓者。②

它也不是从新柏拉图主义者认为永恒的存在(真主)不是可改变的这个前提中产生的。他们断定此宇宙(据他们所说是永恒的)仍然是可以改变的。至于真主的知识依赖于改变着的客体，这必然包括对真主完美性的毁损，我们只能注意到，可能没有什么比哲学家认为万物通过大自然的必然性的方法从真主流出，而无需他的知识或预先注定这一主张更大的对这种完美性的毁损。③

在《哲学家的矛盾》一书的"物理学"部分，"加扎利考虑两大主要问题：否定因果关系的必然性和肉体的复活。前一个(问题 17)

① 同上，227 页。
② 同上，232—233 页。
③ 同上，237 页。

是早在两个多世纪前神学家一般地反对哲学家，尤其反对逍遥学派的哲学家所提出的主要问题之一。后者倾向于把自然秩序中的一定程度的功效归于"第二原因"，神学家们以它妨碍《古兰经》关于迫切而直接地落实他的宏大的宇宙构想的，其结果无需任何调停者的那全能的主宰的概念为理由，而不赞许这种倾向。① 正如我们所见到的那样，被九世纪神学家所发展起来的，由原子和偶因组成的偶因论形而上学，恰恰是打算捍卫真主绝对地独立于任何自
230 然的或非自然的条件或限制。除了那些将生成(tawallud)的概念作为保持自然的动因的功效的一种理论上的谋略而介绍的少数穆尔太齐赖派神学家外，② 穆斯林神学家们都把"第二原因"作为与真主在宇宙间的独一无二性和至上的权力不能共存之物而予以抵制。可是，加扎利是第一个承担系统地驳斥关于必要的因果关系这个概念的神学家。在这方面，他看来受到皮浪③ 怀疑说学派的希腊不可知论者的影响。④

讨论因果关系一开始就声称，所谓原因和结果之间的相互关系不是必然的，因为只有包括逻辑上的不言而喻的内容之处，才能容纳必然的相互关系。可是大家都明白，两种独特的条件或事件之间，例如吃和过饱、与火接触与燃烧、杀头与垂死之间，没有这样的相互关系可言。医学、天文学和艺术里的伴随的事件之间被观察到的相互关系，只不过是由于真主在经常地连结它们方面的行为。可是，这种连接被违反，所谓的结果没有它们相伴的原因而从开始就被制造，在逻辑上是可能的，就象穆斯林普遍地认作奇迹的事件内确实发生的那样。⑤

以火对棉花的情况为例，哲学家们声称火造成棉花的燃烧，而

① 法赫里：《伊斯兰偶因论》，56—57页。

② 法赫里："穆尔太齐赖派自由意志论的某些自相矛盾的内涵"，《穆斯林世界》卷六十三(1953)，98—100页。

③ 皮浪（约前360—前270），希腊哲学家，怀疑论者。著作不传。主张最高的善就是不作任何判断。——译者注

④ 范·旦·贝尔格：《阿威罗伊的〈毁灭的毁灭〉》卷一，引言，29页及其下面；卷二，处处可见。

⑤ 加扎利：《哲学家的矛盾》，276—277页。

加扎利则说，我们坚持认为在这一过程中真正的动因是真主，他不是通过自身直接起作用，就是通过媒介间接起作用。因为火是无生命的，因此不能被说成是不管任何事物的原因。哲学家们可以提出的唯一证明是，我们观察到燃烧由于与火接触而发生，但观察简直证明，燃烧是接触火的结果，而不是归于火，也不可说火事实上是燃烧的唯一可能的原因。

再举涉及动物的生命及成长的情况，显而易见，生命以及在动物的精液里所固有的认识的和运动的官能都不是四大基本性质的
231 结果。① 将精液送入母亲子宫的父亲，不是婴儿的生命、听觉、视觉等等的原因。这个原因是第一存在。事实上，主要的哲学家们承认，从自然的原因和结果的连接中产生的事故或事件，最终是归于"形式的赐予者"，他是当物质一旦成为足够地倾向接受形式时，自然客体的"物质的形式"从中流出的那个天神或独立的实体。②

可是，哲学家们可能承认自然过程的目的因是超越现世的，然而他们将接受它们行为的倾向和习性归之于自然原因或动因的行为。因此，如果我们断定火是某种自然力、棉花也是某种自然力，那么火有时能使棉花燃烧，有时又不能使它燃烧，这是不可能的，除非火的自然力或棉花的自然力在间隔中已经改变了。③

加扎利对这一难题的解答是，超越现世的本原或动因，尤其是真主，不能象哲学家所声称的那样根据因果的必然性的方法，而是根据意愿的方法而行动。所以，真主在一些场合里造成燃烧，而在另一些情况下不造成燃烧，这逻辑上是完全可能的。有人可能会反对地说，根据这种推测，万物都成为可能的，没有什么东西将被认为是必然的事，除非在真主同时希望直接地传递与这一行为相适应的知识之处。例如，我们可以想象一个人朝外探望某个奇妙

---

① 即湿与干、热与冷。

② 《哲学家的矛盾》，281 页。参见伊本·西那：《拯救书》，283 页，处处可见；《治疗书》（神学），410—411 页。形式的赐予者被伊本·西那明确地认为是积极的理智，或从太一流出的最后的一个各别的智力。见上述 177 页。

③ 加扎利：《哲学家的矛盾》，283 页。

的场景：燃烧的火、咆哮的雄狮、行进的士兵，而未看到这种场景的任何部分，因为真主未曾在他身上创造相应地洞察当时这一场景的能力。或者我们可能在回家时朝后看，发现这本书已经变成了男孩或一头野兽，或者此男孩转变成一条狗等等。这样，真主能以任何他愿意的命令，创造他所中意的事情，因为他不能被任何构成原因或其它命令所束缚。①

加扎利在他的反驳中声明道，这些谬论仅仅当我们断定真主
232 不能在我们身上创造与这些事件或它们是可能的事实相适应的知识时产生的。但是真主已经在我们身上创造了这样的认识：这些事件仅仅是可能的，而并非是现实的。它们可能正象没发生一样，也发生了。它们的重复性“在我们头脑里牢固地建立关于它们按照过去习以为常的过程而发生的[概念]”②。但是先知或具有预言的或敏锐的直觉能力的普通人，预见这样的事件将以不符合自然界事件的正常过程的某种方式发生，这是可能的。在这样的情况时，真主只不过在知晓者的头脑里创造相应的知识，上述难题从而不复存在。

关于这样事件发生的先后次序的知识，是正常地依赖于它们实际的发生。不能否认，一定的要素，例如火，是具有某种特性的，例如使棉花燃烧的能力，可是，这不是在逻辑上排斥真主或他的代理人能以它将不造成在棉花里燃烧的这样的方法，促使这一能力受到控制；或者他能在棉花里创造抗拒棉花燃烧的力量。《古兰经》里所报道的这样的奇迹，如[基督耶稣]使死人复活或[摩西]使手杖变成蛇，能以完全理性的方法而如此地被阐述。或者真主不强行改变事件的自然过程，而是通过可以称之谓迭进或节略这一过程，实现他的令人不可思议的构思，这也许是可能的。据逍遥学派哲学家所述，这样的事情是具有许多相反的特性的。根据他们的观点，动物的生成产生于在正被谈论着的动物中达到顶点的一系列的可置换性。土变成植物，它依靠被动物的双亲所消灭的那存在

① 同上，284—285页。
② 同上，285页。

转变成血，血又在身体内转变成精液，最后发展成各别的后代。这一过程习惯地要相当长的时间，但它在逻辑上并不排斥真主能在一个比他惯常做法的时间较短的时期内带来这些转变，从而在逐渐地缩短时间，直至我们达到一个短到瞬间的时间。这就是我们意味着奇迹的事情。①

确实，哲学家们承认动物或植物的生成，当它成为通过天体的会合及其形形色色的运动的影响而正如我们见到的那样，倾向于接受从积极的理性或形式赐予者处流出的形式时，是与物质的能
233 力有密切的关系。根据这一推测，宇宙间最离奇的事情成为可能，使人惊奇的事件或奇迹完全是仅能用智力理解的事情。

《哲学家的矛盾》中最后三个"物理学"问题涉及根据新柏拉图学说的灵魂的性质及其不朽性。在问题 18 中，加扎利端出了那些哲学家们关于灵魂的非物质性和单纯性的论点，阐述它们简直是无说服力的。他们赞成灵魂不朽性的理由也是没有根据的，因为这些理由是建立在他们不能证实的灵魂的单纯性和非物质性之上的(问题 19)。

既然这些论点中没有一个是有说服力的，那唯一的可依赖的对象是圣典或启示的权威(al-Shar'②)③，它以不容置疑的方法坚持不朽性，并详述灵魂在来世中的情况。哲学家们关于为来世中的灵魂所保留的非肉体的或精神的快乐所说的话中，有许多是与圣典的教导相一致的。加扎利论证道，我们所询问的是，他们关于灵魂不朽性和来世的精神快乐或痛苦的知识，是通过独立的理性被知道的，它们是人在死后所能感受的快乐或痛苦的最佳的类型。这里没有包括在论断快乐和痛苦的两种类型，即精神的和肉体的，以及圣典中所规定的肉体复活中的逻辑上的谬论。哲学家们声称感官方面的享受和痛苦，正如在《古兰经》中所描述的，不过是旨在于教诲群众的比喻，这是非常微妙的。《古兰经》中那些描写它们

① 同上，288 页。
② 阿拉伯语音译，意为"伊斯兰法律、法令"。——译者注
③ 加扎利：《哲学家的矛盾》，354 页。

的章节和那些以拟人的措词提到真主的章节之间的相似，不是充分的相似。后者能够，而且应该比喻地被阐明，但前者并非如此，因为，鉴于真主以有形体的措词被描述并作为具有物质的器官或占有空间，这在逻辑上是不可能的，那么《古兰经》中所暗指的肉体的奖赏和惩罚，作为已经在奇迹和超自然事物的大标题下被说明的那样，在逻辑上并不是不可能的。① 这样，真主可能在审判之日将灵魂归还一个与它原先的肉体等同或类似的肉体，从而使它能够获得肉体的和非肉体的这两方面的享受。事实上，这是它的完全幸福与之有密切关系的这样双重乐趣的可能性。

① 同上，355—357页。

234

第八章　伊斯兰神秘主义(苏非主义)的产生和发展

一、禁欲主义的起源

神秘主义的定义是试图达到无限境地，并且不是通过象基督教那样的某种神人同一性，就是通过象印度教和佛教那样个人特性的完全消灭并复归无差别的统一性的原始状况，而与无限境地相等同①，它是被伊斯兰教的许多教导所劝阻的。首先，关于真主的绝对超然存在，正如《古兰经》所表达的那样，"任何物不似象他"②的概念，妨碍与真主密切的或亲密的关系。第二，礼拜的仪式基础连同其刻板的规定和形式，排斥无条件地或无限制地自由自在达到极远处的实在的可能性。第三，伊斯兰教关于人的现世和来世生活的统一性或连续性的概念，使以从现世中退隐的方式的有限的和无限的存在之间的"分离"成为非常困难。穆斯林信仰者被呼吁接受这种短暂存在的世界(dār fanā')并依恋它，几乎就象他被号召去寻求远处永久的王国(dār baqā')并依恋它一样多。③

可是，《古兰经》和圣训提供了关于神与人的关系和来世生活
235 的另一幅图画，它与刚才概括的轮廓大相径庭。于是，真主以这样的观点被描绘成对信仰者比"他的命脉"还近(《古兰经》50:15)，对于目睹人的真正言行和了解他的真实思想，他是如此无所不在和无所不知的。④ 现世生活中的短暂的利益被说成与来世的永久的利益相比是完全没有价值的。⑤

① 赞恩纳尔：《印度人和伊斯兰神秘主义》，6—7 页。
② 《古兰经》42:11。
③ 参见《古兰经》7:30、2:181、22:77。
④ 《古兰经》33:37 等。
⑤ 《古兰经》6:99、10:25、13:18 等。

此外，尤其在读者为今世里人的状况的无益与不幸的意识所慑服的那早期的麦加各章中，用如此生动和使人畏惧的言词描述了真主最后审判的场面。敬畏(al-Khauf)相当自然地成为虔敬行为 (wara', taqwā)① 的主要表达方式和伊斯兰最初几世纪真正的宗教倾向的标志。虽然严格的修道士 (al-rahbāniyah) 的思想已经被禁止，但我们听到许多早期的虔诚的穆斯林，例如艾布·扎尔·吉法里 (652 年卒) 和侯宰法 (657 年卒) 这两位先知的门弟子，② 当他们同时代的大多数人选择世界上轻松的生活时，他们却选择了这种艰巨的苦行的生活。

在早期穆斯林禁欲主义史上最重要的人物，也许是我们已经接触过的伊斯兰纪元最初一百年的一个令人肃然起敬的神学学者——生活在伊斯兰史上最重大时期之一的哈桑·巴士里 (728 年卒)。在第三任哈里发奥斯曼于 656 年被暗杀之后使伊斯兰队伍分裂的"继位战"，使倭马亚人反对阿里派，建立了几乎整整一世纪的政治和神学冲突的舞台。从这种冲突中产生了关于严重罪人的地位和自由意志与宿命论的同性质问题的神学论战，它导致伊斯兰第一个神学运动的兴起，其拥护者瓦希勒·本·阿塔就是哈桑·巴士里的追随者。③

巴士里关于宗教生活的概念，本质上是一种禁欲主义的概念，虔诚、贫穷和轻视财产是该概念的主要成分。他提出的方法由思想(fikr)、自我检查(muhāsabah) 和完全服从真主的意志所组成，
236 最终归于内心满足(ridā)的状况。在这种状况里，神与人之间的紧张关系将最终消除。④

巴士里对由长长一系列的门生代代相传的随后的神学和神秘

---

① 值得注意的是，这两个术语(指括号内这两个表示"虔诚、虔敬、敬畏真主"之意的阿拉伯语术语。——译者注)和其它许多表示虔敬行为的术语，在阿拉伯语中均源自表示"害怕"之意的词根。

② 阿纳瓦蒂与加德特合著：《伊斯兰神秘主义》，23—24 页；史密斯：《中近东早期神秘主义研究》，153—154 页。

③ 希提：《阿拉伯通史》，178—180 页。见上述 44 页。

④ 马西尼翁：《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，168—169 页。

主义史的影响极大。贫困和专心虔诚的新潮流在巴士拉开始形成，吸引了许多随从者。伊斯兰最伟大的女神秘主义者拉碧阿·阿达维娅(801年卒)终生在巴士拉度过，培养那种巴士里将它等同于真正的神秘主义感召的关于贫困、独身和修来世的同样思想。可是她在伊斯兰神秘主义史上第一次引进了神爱(al-hubb)的概念。[①]比较早的神秘主义者谈论向往(Shauq)或友谊(khullah)，但拉碧阿通过用个人的措词谈论信仰者对真主的爱，比他们走得更远。在这点上，她与认为人除非以献身、虔诚或敬畏的精神，是不敢接近真主的这种伊斯兰整个宗教传统背道而驰。人们有一次问她是否热爱真主、憎恨魔鬼，她回答说："我对真主的爱已经使我不准让自己带有对撒旦的恨。"在另一个场合，先知在她的梦中出现，问道："哦，拉碧阿，你爱我吗？"她的回答是："哦，真主的使者，难道有哪个人不爱你吗？可是，我对全能的真主的爱已经使我的心充溢到这样的程度，以致于在它里面没有任何余地留给对其他任何人的爱或恨。"[②]她对这种爱的最生动的描绘，从下面众所周知的几行文字中可见一斑：

"我以两种爱爱你：感情的爱和被你作为爱的客体而有价值所激起的爱。至于感情的爱，它确实是你的名字的反复出现，而不顾其它任何事物。至于对有价值的爱，它是你在其中揭开面纱以致于我能看到你的那种爱。可是，我的不是对这或彼的崇拜。但你的是对此或彼的赞扬。"[③]

神秘主义活动的中心从巴士拉转移到自曼苏尔于762年建城后成为整个帝国的政治和宗教的首府的巴格达。巴格达的首批神
237 秘主义者中，最值得提到的是迈厄鲁夫·卡尔希(815年卒)、曼苏尔·本·阿马尔(839年卒)、比什尔·本·哈菲(842年卒)和伊本·艾比·杜恩亚(894年卒)。[④]可是，巴格达派产生的两个最伟大

① 同上，194—195页。
② 巴达维：《神爱之殉教者》，251页。
③ 同上，123页；参见英译本。史密斯：《中近东早期神秘主义研究》，223页。
④ 马西尼翁：《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，206—207页；阿纳瓦蒂与加德特合著：《伊斯兰神秘主义》，28页。

的苏非主义者，毫无疑问是穆哈西比(857年卒)和朱奈德(910年卒)。穆哈西比生于巴士拉，后来迁居巴格达，他在那儿不久因在自己的宗教学术讲演中，乐于使用经院神学的方法而与罕伯里派发生冲突。他的神秘主义以两个支柱为依据：自我检查(al-muhāsabah)，因而有了他自己的绰号，并准备在为所爱的真主服务中忍受最恶劣的苦难。① 据他所说，对真主虔诚的试金石是死亡，坚忍 (al-Sabr) 这一伟大的美德的标志是愿意忍受。穆哈西比在不拒绝礼拜的仪式的基础的合法性时，坚持信仰的精神方面，这种信仰在它富于服从或献身的精神时，产生一种与那种信仰的纯洁相称的精神情况(hāl)。②

艾布·加西姆·朱奈德在苏非派传说中被认为是一个最重要的先驱，普遍地受到从赛拉季、古谢里到哈拉季、萨伊德·本·艾比·海依尔等正统的和异端的大师们的敬重。③ 他的老师包括穆哈西比、赛盖提(870年卒)和艾布·哈夫斯·海达德(873年卒)，他尽管温和适中，但崇拜比斯塔米(874年卒)这位我们后面即将讨论的神性单一性的极端倡导者。他对随后的苏非主义的发展影响很大。他虽然本性上是踌躇的和不动情感的，但他关于真主的单一性和超然存在的意味深长的观念，在最充沛地表达对哈拉季(922年卒) 最终成为其象征的与真主合一的激情方面达到了极点。值得指出的是，他的追随者除了这位对神性单一性的极端热爱者外，还包括一些神学和苏非主义的最正统的能手，例如使他成为他的主要精神的大师之一的加扎利。④

238 朱奈德意识到神秘主义中所固有的危险性，便宣告神秘主义的知识是受《古兰经》和圣训的约束的。⑤ 可是，这并未妨碍他明确

① 阿纳瓦蒂与加德特合著：《伊斯兰神秘主义》，29页；马西尼翁：《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，217页。

② 《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，221—222页。

③ 见马西尼翁：《哈拉季的偏见》，卷二，34页；阿卜德·卡德尔：《朱奈德的生平、人格和著作》，34—35页；古谢里：《古谢里论文》，18页。

④ 见加扎利：《摆脱谬误》，35页。

⑤ 古谢里：《古谢里论文》，19页；阿卜德·卡德尔：《朱奈德的生平、人格和著作》，67、86—87页。

地规定神秘主义的神人合一的条件，这种条件他完全理解，尽管他从未体验过。① 他的神秘主义的出发点是真主在创造人之前与人缔结的神的契约(mīthāq,《古兰经》7:171)。人的理性和神秘主义的倾向存在于逐渐领悟作为真主在时间内创造之前他头脑里的一种思想的人的本体之中，以及人的本体与真主的本体之间深不可测的差别之中。这种永恒性与短暂性的分离(ifrād)，② 对于朱奈德来说，是真正认识真主单一性(tauhīd)的标志，就象关于真主的任何真正知识的标志一样。可是这样的知识不是通过它本身能使人达到他的最终目的，因而他升到关于法律的戒令之上，并如此近地靠近真主，以致于"他被处死，被埋葬，成为尘土，如蒙真主意愿，后来又复活"。③ 一旦短暂性与永恒性的这种分离得以完成，受造之物按真主头脑中的思想变成其原始的情况时，人就成为对他自己是死的，对真主是活的，这正是朱奈德所表述的那样，是神秘主义体验的本质。④

人与神分离、人还原到他在真主头脑中的不存在或存在之前的原始状态这两个概念，表明苏非主义的逐渐成熟和变得世故。苏非主义由于产生自禁欲主义的理想和需要把关于灵性的新意识注入到礼拜的仪式主义之中，它现在感到强烈要求完全挣脱出来，高高地飞进精神体验的广阔空间。在这一点之前，外来影响的程度不可能被确定。关于自我毁灭和人被重新吸收在神性之中的这个大胆的概念的出现，外来思想的可能影响可以富有成效地被探究。

在瑜伽神秘主义中，"关于差异 [ifrād⑤] 的知识"(Vineka-Jnāna)正如被例如夏恩凯拉等所阐述的那样，瑜伽论圣贤的目的
239 不是与神合一，而是灵魂的游离和空间、时间之外的存在的永恒方

---

① 《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，275—276页；《朱奈德的生平、人格和著作》，76—77页。

② 古谢里：《古谢里论文》，3页。

③ 马西尼翁：《哈拉季的偏见》，卷一，36页。

④ 古谢里：《古谢里论文》，126页；参见赞恩纳尔：《印度人和伊斯兰神秘主义》，141页。

⑤ 此词阿拉伯语的原意为"分离、隔离；成单个、独特的"等。——译者注

式的实现。[1] 这一"游离"确实如整个印度教的情况一样，事实上就是作为瑜伽教理的最终目的的各别存在的毁灭。同样，据朱奈德所说，神秘主义的最终目的是获得自我毁灭(fanā')这一条件，作为它回复到自己永恒性(baqā')的原始状态的前奏，在时间内的受造之物就是从这种状态中盗取的。[2]

这个形成时期的其他苏非派包括一些杰出的人物。科普特血统的埃及人祖嫩·米斯里(859年卒)，是苏非主义编年史上的一个几乎传奇性的人物。象据说是他的老师的那个比较富于传奇性的十叶派贾比尔·本·哈扬(776年卒)一样，[3] 传说他是一个神秘主义者、炼金术士和哲学家。米斯里尽管他那丰富有力的文学性语言，仍是那稳健的或四平八稳的神秘主义的典型。据他所说，苏非派的目的是与真主的友谊。在"真主的面容的视力"之外，除了听到天使般的神灵的声音这一特权外没有为有福的人们[4]保留任何恩典。[5] 神秘主义之路对于他来说，存在于神秘主义者必须经历的一系列品级(maqāmāt)，以及真主可能赐予他的一系列相应的情况(ahwāl)之中。品级和情况，一个是通过人的努力而赢得的，另一个则是随后被真主授予的，两者之间的这一区别成为苏非派传统中的关键性区别。米斯里未过分地详述苏非派生活的不受一般法规节制的方面，他小心地强调仪式的和内心的祈祷的炼狱的特点，以及自我禁欲的实践。一旦灵魂涤净了它的罪孽，它就变成适合于接受它的真主，并以亲密的友谊与真主进行精神的谈话。因此灵魂回复到它在真主内先存的原始状况。[6]

这种友谊的一个主要条件是爱。对真主的真正的爱存在于排除所有其它情感之中，以致于除真主外，没有什么留在心中。此

① 赞恩纳尔：《印度人和伊斯兰神秘主义》，9、135—136页。
② 同上，146—147页，附录B，Ⅰ，参见《朱奈德的生平、人格和著作》，阿拉伯原文。
③ 伊本·奈迪姆：《书目大全》，355、358页。
④ 指信仰真主的人们，即穆斯林。——译者注
⑤ 史密斯：《中近东早期神秘主义研究》，235页；马西尼翁：《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，187页。
⑥ 《中近东早期神秘主义研究》，232—233页。

240 外，象米斯里据说会见过的拉碧阿所说的那个比较高的爱一样，[1]这种对真主的爱必须是绝对兴味索然的，除真主本身外，没有任何客体。[2]

早期的苏非派易卜拉辛·本·艾德海姆（776年卒）常常被后来的作者们所提到，他被认为是虔诚和修来世的典型。一则反映古太马佛事迹的传奇将他变成一个从尘世享受中醒悟过来的王子。当他出外行猎时，一个声音对他连说两遍："这就是你为它而诞生的事吗？"他从尘世生活中悔悟后，下了马，用马换了一件牧羊人穿的那种粗纺羊毛外衣，漫游沙漠，访问了麦加，在那里他可能遇见了拉碧阿。[3] 这则传奇让他化了四十年时间才达到自己的目的，因为每一步他都得完成两次跪拜。他沉思道："其他人靠他们的腿走完了这个旅程，而我则是凭自己的头［即前额］走完它"[4]，这是暗指穆斯林每次跪拜（rak'ah）都用前额碰地的实践。可是，当他最后到达麦加时，他却不能找到作为他的朝觐客体的那个神圣场所——天房克而白（ka'bah），因为有一个声音对他说，克而白已经去会见拉碧阿了。当他看到她来到时，他有礼貌地责备她说："你在世界上引起的这一扰乱是什么？每个人都在说：克而白已经出去见拉碧阿了。"她回答道："你化四十年到达这里，给你自己造成的扰乱怎么样？每个人都说，易卜拉辛每走一步都停下来进行两次跪拜。"[5] 可是，对拉碧阿就神的恩典所作的反应最具特色的评论包含在另一则传说中。当她瞥见克而白来到她的路上时，她惊叫起来："这不是克而白，而是我所需要的它的真主。对于我来说，克而白有什么用呢？"[6]

易卜拉辛关于真主的爱的崇高的概念，在穆哈西比的《爱之

---

① 巴达维：《神爱之殉教者》，162页。
② 史密斯：《中近东早期神秘主义研究》，234页。
③ 古谢里：《古谢里论文》，8页；参见史密斯：《中近东早期神秘主义研究》，179—180页。
④ 巴达维：《神爱之殉教者》，145页。
⑤ 巴达维：《神爱之殉教者》，145—146页。
⑥ 同上。

书》(kitāb al-Mahabbah) 中保存下来的一段文字中表达出来。易卜拉辛对他的一个兄弟说："你如果希望成为真主的朋友或被他所爱，那就抛弃这个世界和下一个世界吧。别期望它们中的任何一个；使你自己失去这两个世界，并将你的脸转向真主。于是，真主将把他的脸转向你，并以他的恩典制服你。因为我已经认识到，
241 真主对扎克里亚之子约翰[施洗礼者约翰]揭示下面情况："哦，约翰，我已经发誓，在没有他以它倾听的听力、凭它观看的视觉、靠它说话的舌头和通过它理解的心的情况下，我的奴仆中没有一个将爱我，(我就是知道他的秘密的意图的人)。① 一旦这种情况结束，我将使他避免以除了我自己以外的任何东西占据他……并将日夜出现在他面前。他将越来越靠近我，我将越来越接近他，以听到他的声音，回答他的祈求。通过我的荣光和威严，我将授予他即使先知也将羡慕的一项使命。"②

二、泛神论的倾向：巴斯塔米（或比斯塔米）、哈拉季等人

诸如马西尼翁等一些学者宣称苏非主义有其伊斯兰起源，③而尼戈尔逊和宰哈纳尔等其他学者则对此表示怀疑。④ 我们的概括评述已经揭示出在早期苏非派的生活理想中几乎没有什么可以在《古兰经》和圣训中找到基础的，马西尼翁断言"由于不断地背诵《古兰经》、深思它、实践它，伊斯兰神秘主义在它的起源和发展中进行着"，⑤ 他或许是对的。关于出家的贫困(faqr)、冥想(fikr、

① 这是据说由真主口述给穆罕默德的一段圣训之变异；见古谢里：《古谢里论文》，143页。

② 马西尼翁在《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》的256—257页中引用了这段话。参见马西尼翁：《关于神秘主义史未出版过的原文汇编》，23页。

③ 《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，84—85、116—117页。

④ 赞恩纳尔：《印度人和伊斯兰神秘主义》，111—112页。尼戈尔逊：《伊斯兰教的神秘主义者》，10—11页。

⑤ 《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，84页。这里我们应将神秘主义的起源与它的最终发展区别开来。

dhikr)、坚忍(Sabr)、修行(zuhd)等概念，甚至真主之爱和他的沉思，可能被证明是从我们已经提到过的《古兰经》里的修来世的倾向中逻辑的发展。可以如实地被认为是苏非主义的非伊斯兰成分的东西，是最早的苏非派人士的著作和实践中倾向于走到宗教法律 (al-Sharī'ah) 的仪式方面之外，达到那彻底地超越它的某种实在(Haqīqah)。这表明在不仅超越教法，而且甚至超越作为真主启示的媒介的穆罕默德而达到的这一过程中的那东西被省略了，信仰者期望与真主直接的友谊或交流。

242 轻视或忽视宗教法律的倾向的一个重要的例子，是实行独身和反对结婚的告诫，把结婚作为实现虔诚或神圣的神秘主义理想的障碍。哈桑·巴士里、拉碧阿和其他早期苏非派不仅避免结婚，而且申斥它。某些明显地伪造的圣训，甚至早在穆斯林纪元的最初两个世纪就把证明独身正当归于先知。① 清楚地认识结婚和禁欲的生活之间的不能解决的对立，是在苏非派圈子内发展的，但穆罕默德的榜样使它必须求助这种奇特的观点：独身 (rahbāniyah②) 的禁律已经在第二个世纪末之后被穆罕默德本人所撤销。

这样，穆罕默德在婚姻生活问题方面的例子如果能被轻视或重新解释，关于他作为人与神之间主要联系的作用，就产生了一个比较严重的困难。一些早期苏非派没有走到后期苏非派那样的极端，他们清楚地认为穆罕默德作为神与人之间的调停者的作用，是稍微次要的。在一个梦中，先知问道："你爱我吗？"拉碧阿据说回答说："哦，真主的使者，难道有哪个人不爱你吗？可是，我对全能的真主的爱已经使我的心充溢到这样的程度，以致于在它里面没有任何余地留给对其他任何人的爱或恨。"③ 可能意识到这样的困难，后期苏非派，例如伊本·阿拉比 (1240 年卒) 认为与其将穆罕默德称为在空间和时间的前后关系中履行神的功能的一个历史性人物，不如将"穆罕默德的实在"称为自所有时间以来的一个原型

① 见巴达维：《神爱之殉教者》，53—54 页。
② 阿拉伯文译音，原意为"修道士、出家人"。——译者注
③ 《神爱之殉教者》，151 页。见下述，264 页。

的自然的先存。①

尽管这些固有的倾向，早期神秘主义者在坚持正统观念方面一般仍是坚定的。即使是那个播下以关于自我的印度教概念为条件的单一神秘主义的种子的朱奈德，也没有获得导出后来比较大胆的精神的那些所有可能合乎逻辑的推断。

在因真主的爱而如此"欣喜若狂"，以致于不得不迈出决定性的一步，跨越泛神论的深渊的那些比较大胆的人们中，九世纪有两位最著名的人物：比斯塔米(巴斯塔米)和哈拉季。其他人，例如
243 伊本·西那的朋友和通信者萨伊德·本·艾比·海依尔 (1049 年卒)，② 以及希伯利(945 年卒)，都在接下来的两个世纪中追随他俩，并在他们的生活和思想中反映极端神秘主义的其它特色，例如做作的怪僻或疯疯癫癫。

艾布·叶齐德·巴斯塔米(875 年卒) 生于西呼罗珊的巴斯塔姆，一个皈依伊斯兰教的印度人艾布·阿里·辛迪向他介绍了神秘主义，此人向他传授"一元教中的毁灭"(al-fanā' fil-tauhīd)的教义。③ 巴斯塔米比在此以前提到过的任何其他苏非派多得多地使自己服从于最严格的苦行，以致他正如自己所规定的那样，能够完全被剥夺他的人的身分，面对面地与真主相遇。④ 不管后来的学者对它们作出什么样的解释，巴斯塔米的"放肆言行"(Shatahāt)同心醉神迷或与真主合一的一般神秘主义主张有关，含有自我奉若神明的明显的先决条件。例如，由后来的苏非派作家报道的这些"放肆言行"之一中，巴斯塔米说道："一旦[真主]使我向上，置我于他面前，对我说：哦，艾布·叶齐德，我的天地万物想望见到你。我说：请用你的单一性装饰我，使我穿上你的自我性、使我向上直到你的一体，以致于当你的天地万物见到我时它们会说：我们已经

① 见伊本·阿拉比：《麦加的征服》，第二部，97 页；《智慧的宝石》，319—320 页。

② 见尼戈尔逊：《伊斯兰神秘主义研究》，1—3 页。

③ 赞恩纳尔：《印度人和伊斯兰神秘主义》，93—94 页。

④ 马西尼翁：《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，246 页。参见巴达维：《苏非派的放肆言行》，116 页。

见到了你[即真主]，你就是神。但是我[艾布·叶齐德]将不在那儿。"① 在也许是他最著名的另一次言行里，他惊叫道："赞颂归于我，我的价值有多么大呀。"但是，尽管这些言行具有确凿无疑的泛神论的言外之意，神秘主义体验的最高潮为他多少保持一点消极的和空虚的成分，因为灵魂仍是悬而不决的，就象印度神秘主义(例如巴檀阇黎②) 在两者都是已经被消灭的我和你、自身与神之间的某些形式的情况一样。③ 被说成是他作的一种陈述谈及不存在(laisiyah)的状况，他曾达到这种状况并继续逗留达十年之久，直到他说，"我能从这不(lais)，通过不，到达不。"④

印度对这种神秘主义的影响，已被宰哈纳尔证明为是清楚明白的。不仅就巴斯塔米的那位教他某些"最终的真理"的印度老师辛迪来说，而且在他的思想及其"虚无主义的"言外之意的真正情
244 况中，都与吠檀多⑤的 (Vedantic) 形而上学有清晰的联系。巴斯塔米生活的时代，正是吠檀多思想本身的复兴和系统化被夏恩凯拉 (820 年卒)及其学派所积极推行的时期。⑥ 他的欣喜若狂的说法，例如已经引用过的 "赞颂归于我"(subhānī)或"我就是汝"或"我就是我"，所有这些意味着他坚持自己完全以神自居，并在《奥义书》⑦ 和吠檀多里有为数众多的类似的事例。⑧ 他的所有言论中

---

① 《印度人和伊斯兰神秘主义》，94 页。

② 巴檀阇黎 (公元前二世纪)，印度语言学家、宗教学家，据传瑜伽宗的根本经典——瑜伽经系他所著，书中提到了系统的修行方法。——译者注

③ 《论伊斯兰神秘主义学说用语的来源》，275 页。

④ 同上，278 页。

⑤ 印度教的基本教义理论之一。以其创立人跋达罗衍那的著作《梵经》为根本经典，认为世界上除了最高的存在"梵"以外，不存在其他的实在，物质世界及其一切现象都是 "梵"的一种 "幻现"，并认为证悟个体灵魂与最高存在"梵"的"合一" 是宗教解脱的主要途径。此词有时指"奥义书"。——译者注

⑥ 《印度人和伊斯兰神秘主义》，111 页。

⑦ 《奥义书》(Upanishads)，音译"乌婆尼沙昙"，原意为"近坐"，引申为"师生对坐所传的秘密教义"；亦称"吠檀多"。婆罗门教的古老哲学经典之一，约前七至前五世纪成书，中心内容是"梵我同一"和"轮回解脱"，这是婆罗门教、印度教的哲学基础。个别部分论及以原素论为中心的素朴的唯物主义自然观和乐生的社会伦理思想。——译者注

⑧ 《印度人和伊斯兰神秘主义》，112—113 页。

最为放肆的也许是一次他谈到自己寻找真主时说，他不能找到真主，所以取代了他在宝座上的位置。“我将［理念之领域］和神性(lāhūt)之面纱抛入王权(malakūt)的海洋中，”他写道，“直到我达到那宝座！嗨，它是空的；这样我就让自己坐上宝座，说道：“主啊，我将在哪儿找到你呢？这面纱已经揭开，我看到我就是我，是的，我就是我。我回头变成我所寻找的，它就是我而不是别人，我正在进入那个角色。”①

一个穆斯林怎么能如此放肆地提出使他几乎置于真主之上的要求，而且在九世纪还竟然安然无恙地行得通，这是真正令人惊奇的。可是，后来的作者们所作的提示，给我们提供了认识这个问题的线索。当巴斯塔米被指责为漫不经心地履行他的宗教仪式的本分时，我们被告知，他求助于其他苏非主义者也利用的权宜之计：装疯卖傻。这种手段显然救了他的命，也拯救了许多后来的苏非主义者的生命。

可是，有一个九世纪的苏非主义者，他不愿借助于这种诡计，他为自己的放肆言行付出的代价十分昂贵。侯赛因·本·曼苏尔·哈拉季于 858 年左右生于一个名叫贝达的小镇，离波斯湾的东海岸不远。他的苏非派老师包括迈基 (909 年卒)，杜斯塔里(986 年卒)、希伯利(945 年卒)和朱奈德② 这四位整个苏非主义史上最伟大的人物。显然，就是朱奈德介绍哈拉季穿粗毛(sūf③)外套的。他充当他的精神指导者达二十年之久，但他意识到他的性格中的极端严谨，最后由于我们所知道的他的傲慢而与他绝交。

哈拉季第一次去麦加朝觐和他早期几次苦行巡游非常好地说
245 明他的这种严谨态度。在第一次朝觐中，他在麦加大清真寺的

---

① 沙赫拉吉：《比斯塔米的优秀品质》，保存在巴达维：《苏非派的放肆言行》一书中，128 页。

② 马西尼翁：《哈拉季的偏见》卷一，24—25 页；伊本·赫利坎：《名人列传》，乌斯滕费尔德编(格廷根，1935)，186 页。

③ 阿拉伯语音译，意为“粗毛、羊毛”等。七世纪末期产生的伊斯兰神秘主义派别的成员因身着粗毛织衣以示质朴，故以“苏非”(sūfi，即穿粗毛织衣者)相称，后成为苏非派的专用词。——译者注

大厅内保持固定不动整整一年。进清真寺的人发现他后来就象正午时分汗流浃背地坐在麦加外面的一块岩石上，都对他的顽固不化，而不是对他的虔诚行为感到惊奇。“这个人这么傻，”某些人若有所思地说，“一心要在自己的忍耐能力方面与真主比个高低。”① 他的一个追随者叙述道，他从未躺下来睡觉，而是站着或蹲着睡，每次不超过一个小时。② 回到巴格达时，他又一次去陪伴朱奈德。后者责备他曲解神秘的大醉(sukr)的性质，以及他省却圣典或宗教仪式，尤其指责他设想自己是真主。③

与朱奈德分道扬镳恰好符合哈拉季逐渐割断他与已建立起来的苏非主义阶层的关系。摆脱这些团体的一些禁欲生活后，他现在从事一项充满危险的公开的说教性生涯。他与各色人等接触——诸如拉齐等哲学家、塔利甘王子等政治家——承认那些使他的同时代人完全迷惑不解并使他的敌人名册增加的种种教义。尤其是他看来在某个时期投身于十叶派或阿里的事业中去，④ 这是根本上危害他的一个政治性步骤。

在第三次赴麦加朝觐后，哈拉季象他的儿子哈姆德所表达的那样，“完全改变地”回到了巴格达。这种改变看来是由关于他以真主自居的一种比较明显和坚定的观念为标志的，他现在进入了一个可以说是与真主进行比较亲密的个人谈话之中。这种“吾—汝”亲自交流的状况就是他称之为“合一之精粹”(‘ain al-jam‘)，在这合一之中神秘主义者的所有行为、思想和抱负统统被真主所渗透。但据他所述，这种合一并不象巴斯塔米的情况那样导致自我的完全毁灭或取消，而是导致自我提高到与敬爱的真主进行欣喜而亲密的交流。⑤

他的布道演说对巴格达大众的影响是复杂的。有的人欢呼拥立他为救世主，另一些人称他为奇迹制造者或简直是宗教道路的

① 马西尼翁：《哈拉季的偏见》，卷一，55页。
② 同上，69页。
③ 同上，60—61页。
④ 同上，76页。
⑤ 同上，116—117页。

一个虔诚的实践者。他对伟大的圣训学家和反穆尔太齐赖派大师伊本·罕伯勒的崇敬，看来增加了他与大众在一起的威望。但是有
246 许多人把他看成是应被处死的骗子和持异端者。在巴格达曼苏尔大清真寺的一次布道演说中，他本人看来承认他的死刑是神圣法律所规定的①。最后，对他的起诉由阿里·本·富拉特大臣于909年提出，但在四年以后，在阿里·本·伊萨任大臣期间，他才真正被捕，被送到巴格达特别法庭上，他被当众揭露为一个盖尔麦特派② 代理人，然后被囚禁九年。尽管由于同情他情况的哈里发内侍的关照，他一度受到哈里发的一定的偏袒，但他最后被宗教裁判所援引《古兰经》对持异端者的制裁规定（《古兰经》5:32），并经哈里发核准的判决，认定为亵渎神明罪。③

虽然指控哈拉季的正式罪名是他声称自己是真主，有权让虔诚者免除伊斯兰教教法的宗教仪式的规定，但政治上的煽动性言论则是他最后受折磨和判死刑的决定性因素。关于自我奉若神明，值得注意的是，当他面临着自己所作的代表在第一个人身上的真主说话的那个供述时，他以这种实践是完全与苏非派关于"合一之精粹"的学说完全一致的为理由为自己进行辩护。合一之精粹是一种神秘主义的状况，在这种状况中，就是真主通过神秘主义者在写或说，他仅仅是真主的工具。④ 但是他的控告者，尤其是哈米德大臣，不愿听取这种神学的微妙问题。他虽然被哈里发命令为受笞刑和斩首，但这位大臣却以过分的热忱命令他受鞭笞、断肢、刺身、斩首、焚尸，并将骨灰撒向四个风向。⑤ 在整个穆斯林虔诚史上，从未

---

① 同上，129—130页。

② 九世纪中叶由哈姆丹·盖尔麦特在伊斯兰伊斯马仪勒派教义的基础上创立的一个教派。该派是一个秘密团体，加入者必须经过秘传，强调内部的宽容和平等，不接受占统治地位的逊尼派思想，不完全遵守伊斯兰教的宗教仪式，反对阿拔斯王朝。此教派曾于890年发动起义，波及伊拉克、叙利亚、伊朗、阿拉伯半岛等地。899年曾在巴林建立"盖尔麦特共和国"，一度攻占麦加，至十世纪末才被王朝镇压。这一教派延至十一世纪初衰亡。——译者注

③ 《哈拉季的偏见》，卷一，274—275页。

④ 同上，260页。

⑤ 同上，289，305页；参见伊本·赫利坎：《名人列传》，166页。

发生过象这样的事情。

三、综合性和系统化——加扎利和伊本·阿拉比

哈拉季的离奇的学说和殉难，非常好地阐明神秘主义内潜在的过度行为及其破除所有表达宗教信仰或见解的那些传统的形式的倾向。可是，它在伊斯兰宗教思想史上的持久的价值，恰恰存在
247 于赋予其他头脑僵化的狂热信徒的那种振奋的精神和不受禁令约束的自由之中。对苏非主义怀有好感的评价，会认为它的过度行为是激励宗教精神去表现它自己，从而免除它有时被迫进行的那些呆板的宗教礼仪形式的事例。这样，神爱的概念、这种神爱所生成的苦难和幸福、修来世以及对神秘主义中突然出现的象一棵鲜花怒放的树木那样灿烂的翌日所持的漠视态度，给予伊斯兰教一种具有难以估量价值的附加的精神尺度。

可是，这种激进的发展并不是没有危险的。如果说哈拉季和他的许多追随者不得不付出的代价是极为昂贵的，那么关于完全自由、与真主直接交朋友的意识，必定产生某种精神上的自以为是，只有真主才能将他的选民① 从它之中拯救出来。对哈拉季的命运的最悲剧性的评述，也许是他的儿子哈姆德所报道的那篇关于真主显灵的叙述。在这篇报道中，他父亲的一个门生对哈姆德说："我在梦中曾见到至高无上的真主。我想我是面对面地与他站在一起，因此我说：'真主啊，侯赛因·本·曼苏尔·哈拉季做了些什么[以致于该得到这样的下场]呢？''我向他泄露实在，但他却为自己的利益号召人们见真主，因此我对他处以你已经见到的那种刑罚。'"②

这种放肆的合一派神秘主义的其他实践者们需要稍作讨论。希伯利的合一的概念与哈拉季的相同，但他缺乏后者的勇气和专一。他不仅公开割断自己与哈拉季学说的关系，而且还努力进一

① 指穆斯林。——译者注

② 马西尼翁：《哈拉季的偏见》卷一，10，318页。

步痛斥他是个疯子。在这种斥责中或许没有什么恶意，因为当他自己的生命受到威胁时他自己也装疯卖傻，他后来承认，鉴于他疯疯癫癫，他救了自己，而哈拉季的明智稳健却送了他的命。

哈拉季的殉难是对他的"合一之精粹"('ain al-jam') 这个关键的学说最有说服力的评注。此学说虽然受到曲解、误述和刻薄的批判，仍标志着神秘主义史上的一个转折点，并作为对付神秘主义所充满着的种种危险的一个严峻警告。哈拉季之后的神秘主义史上的伟大人物，例如加扎利和伊本·阿拉比，主要致力于系统化或综合性的任务。加扎利回击新柏拉图主义的行为我们已经讨论过了，[1] 他在苏非主义中找到了自己理性的和精神的探索的答案。
248 他在那方面的主要教师是朱奈德、迈基、巴斯塔米和希伯利。作为比这些大师中的任何一个都更有学问和理性诚挚的人，他保证自己完全支持正统观念，并使自己的努力集中于使他珍爱的每样东西都与正统观念相协调一致。三大要素基本上有助于他在本质上适合正统观念地系统阐述神秘主义教义方面的成功：(1)《古兰经》关于最高存在的概念，除了真主凭自由意志的无条件行为(al-amr) 所创造的宇宙之外的整个存在；(2)新柏拉图主义关于存在的等级制度，在这种制度中理性作为真主及创造物之间的联系；(3) 哈拉季关于寄居于灵魂中的并把它用作一种工具（合一之精粹)的真主的概念。

在哲学史上，也许这第二个要素具有特别的重要性。不管加扎利是否象伊本·鲁世德所攻击的那样，[2] 在他反对新柏拉图主义者的论战中犯了表里不一之罪，在他的《光明的灯台》和《神秘的使命》这两篇主要的神秘主义论文中，新柏拉图主义关于存在的等级制度被用作整个神秘主义的形而上学的基础，这是一清二楚的。《光明的灯台》是对将真主说成是天地的光明的《古兰经》章节(《古兰经》24:34)的评注，加扎利就象十二世纪的照明主义者那样，是用独特的神秘主义的语言来进行解释的。

① 见上述，217—218 页。
② 见伊本·鲁世德：《言论集》，18 页。

他论证道，“光明”这个名字起初用于真主，并象征性地或衍生地用于其它发光的客体。我们将视力和理性说成光明，因为它们使客体成为清楚明白的或辨别得出的。可是，理性是比较恰如其分地被说成是光明的，因为除了使客体清楚明白外，它还能使它本身清楚明白，不受空间和时间条件的限制。所以它与那根据他自己的形象创造理性性质的原型——亚当的真主有比较大的相似之处。

可见的世界('ālam al-Shahādah)是仅能用智力了解的世界('ālam al-malakūt)的下方的复制品或影子。仅能用智力了解的世界也可以称为精神的和发光的世界，《古兰经》和其它启示的圣典是这个世界的表达。①

发光的实体的等级制度是由它们接近最高之光明，即真主的程度所决定的。这样，伊斯拉非勒② 先于吉卜利勒，③ 他之后是其
249 他次要的神灵，他们与处于他们之下的大批物质的实体一起，从最高之光明处接受他们的存在。因而他们的存在对于他们的造物主而言是纯粹派生的，只有造物主才占有基本存在的特性。确实，离开真主，没有其他任何东西存在。因而加扎利写道，神秘主义者或预言家们已经达到实在的峰顶，升到了“隐喻的水平”之上。

“他们能形象地看到，在宇宙内除了真主外别无存在，除了他的本体外，万物都是要毁灭的（《古兰经》28:88）。这并非指它在某一时刻内毁灭这个意思，而是说它永远而持久地在毁灭着，不能想象为另外之物。确实，除真主外，万物从它本身考虑是纯粹的不存在，而从它由第一实在那儿接受存在这个观点看，它具有的存在不在它本身，而是与它的制造者的本体有关，以致真正实在的唯一之

① 加扎利：《光明的灯台》，51页。这种传统的流出主义术语是用在这一上下文中的。

② 同吉卜利勒(伽百利)、米卡伊来、阿兹拉伊来并列为伊斯兰教的四大天使。伊斯拉非勒在世界末日来临时专司吹号角，使所有死人复活，准备接受安拉的审判。——译者注

③ 伊斯兰教四大天使之一。据说他受安拉派遣，向在麦加郊外希拉山洞中隐修的穆罕默德传达神谕，使之受命为圣，并向他“启示”《古兰经》的一些经文。——译者注

物是真主的本体。所以，除了全能的真主和他的本体外，一切均不存在，因而除真主的本体外，万物永远是易毁之物。"①

在这种等级制度中，人占有独一无二的地位。真主不仅按照他自己的形象创造了人，而且使他成为整个宇宙的"缩影"。在他身上神的映象由真主本身所刻写，因此只有那知道自己的人才能获得关于他的真主的知识，就象苏非派传说的那样。可是，这种映象仅仅是关于仁慈的真主(al-Rahmān)的，而不是至高无上的真主，因为后者决不能用被创造的语言来描述或表达。这就是加扎利坚持的神的不可思议性，它只能被隐喻地或象征地表达。②

人的理解能力开始于感性，归结于理性，后者通过推理和综合无限地增加知识的范围。可是，称为神圣的预言精神的这种特殊的才能是授予先知和圣人的。他们通过这种本领能获得关于未来、来世和各种超自然的或神性事物的知识。怀疑存在这样的才能的那些人，就象那些缺乏诗歌或音乐灵感，因而不能理解这种艺术形态的人一样。就让他们至少相信这种才能的可能性吧。③

加扎利论证道，知识的最高类型不是那种关于理性的或信仰的知识，而是那种关于直接体验的知识。这样，关于真主的真正知
250 识是属于这种"体验的"种类。有些人是如此全神贯注于这个世界的享受和烦恼之中，以致于不能领悟真主之光。另一些人认识真主，仅仅显示出他与这个世界的关系，即作为诸天的第一原动力。为捍卫真主的单一性，他们中的某些人承认他仅仅是最外层天体的原动力，而其他人则将此功能归于那仅仅将被服从的主宰(al-Mutā'④)的命令付之实现的从属的动因或精神。⑤

在关于神性知识的所有这些情况里，真主是通过隐蔽他的真

---

① 加扎利：《光明的灯台》，55—56页；参见法赫里：《伊斯兰佩因论》，7—8页。
② 加扎利：《光明的灯台》，71—72页。
③ 同上，78页。
④ 阿拉伯语音译，意为"被服从者"，即真主是万物对他唯命是从的主宰，——译者注
⑤ 在《神秘的使命》中，这个"被服从者"等同于新柏拉图主义的宇宙的理智；见加扎利：《珍贵的精髓》，25页，

正性质的那个"光的面纱"而被非凡地领悟的。可是，第四类知晓者——那些已经到达者 (al-Wāsilūn)——承认这个被服从者缺乏绝对单一和完美的属性，他们因而在它之外指望天与地的不可言喻的创造者，被服从者、最外层天体的原动力、其它天体的原动力，都是从属于他的。① 最有特权的，是那些已经到达这个阶段的，他们是完全被湮灭的或被吸收在最高的太一之中，因而既看不到他们自己，也看不到其它任何存在，只有真主的本体除外。这种神秘主义状况可以称为湮灭 (fanā') 或湮灭之湮灭，因为在湮灭中，神秘主义者对于他自己以及他自己的死亡而言，是失去生命的。在他们过分的热忱中，有些人② 已经变成如此欣喜若狂，以致于他们相信自己已成为真主。实际上，他们达到的这种状况，不过是认识真主的单一性 (tauhīd)，即意识到在宇宙间除了他以外没有真正的存在这个事实。③ 但这与等同于他(ittihād)是完全不同的。

加扎利没有使自己明确地脱离那些属于早期的、他有时指责他们泄露应该保持秘密的事情的放肆的苏非主义者，他象他的老师朱奈德一样，精明地回避泛神论的深渊不跌入其间。于是，他的神秘主义可能被看作是给伊斯兰一神教思想以较大程度的形而上学的说服力的一种企图。正如温辛克所写的那样："加扎利在实在物中除了独一无二的存在外没看见任何东西。这独一无二的存在
251 由于某种未知的原因而在永恒性的某一时刻计算出其本身既不占有实在物，也不具有行动能力的世界并使它成为现实……根据泛神论，上帝除非通过宇宙，它是不存在的。而据加扎利的观点，这宇宙根本就不存在。加扎利的学说是通过新柏拉图主义的棱镜而看到的闪米特人的一神教。"④

可是，最大胆和最激进地企图用新柏拉图主义的语言表达实

① 加扎利：《光明的灯台》，91—92 页。

② 即被认为是较早期神秘主义者的希伯利和巴斯塔米。(同上，57 页)

③ 见加扎利：《宗教科学的复兴》第四部，243 页；参见阿卜德·卡德尔：《朱奈德的生平、人格和著作》73—74 页中，朱奈德的类似的学说。

④ 温辛克：《加扎利的思想》，9 页；参见赞恩纳尔：《印度人和伊斯兰神秘主义》，162—163 页中印度人对这一学说的相似的说法。

在的神秘主义看法的，毫无疑问是伊本·阿拉比。他 1165 年生于西班牙的穆尔西雅，广泛地游历了整个西班牙、北非和近东，最后在大马士革定居，1240 年死于该城。他加入苏非主义看来是在阿尔曼拉开始的，哲学家和苏非主义者伊本·迈萨拉 (931 年卒) 的学派在阿尔曼拉十分活跃。① 除了伊本·迈萨拉，还有他的前辈，包括提尔米济(898年卒)、瓦西梯(942年卒)和伊本·阿里夫(1141年卒)。在一次梦幻中他被责成去东方旅行，这样他就于 1201 年访问了麦加。在那里他"受命"开始写作他的大部头著作《麦加的征服》(al-Futūhāt al-Makkiyah)，并遇见了一位后来成为他妻子的波斯苏非派姑娘。他从麦加游历了整个近东，访问了摩苏尔、科尼亚、巴格达、开罗，最后到达大马士革，于 1223 年在那儿安了家，度过了自己的余生。

根据最新的研究，不少于 846 种著作被认为是属于伊本·阿拉比所写的，其中 550 种流传至今。在这大量的数目中，几乎有 400 种看来是真的。② 在许多著作中，伊本·阿拉比明确地阐述道，在写它们时，他是直接受真主的敦促或先知的命令的。③ 在哈拉季的事例中，我们已经看到那种声称真主将神秘主义者用作他的代言人或工具的情况。

伊本·阿拉比的学说包括在他的两部主要著作《麦加的征服》和《智慧的宝石》(Fusūs al-Hikam) 中，它集中于万有单一论 (wahdat al-wujūd)。可是，他的思索的出发点是关于逻各斯的理论。据他所说，每位先知都有一实在与他相应，这种实在他称为
252 逻各斯 (kalimah)，它是独一无二的真主的存在的一个方面。但是为在这些逻各斯即从亚当开始到穆罕默德为止的预言的神的显灵中自我表现神性，最高存在的性质将永远仍是神秘的。作为所有实在的源泉，这一存在本质上是不能分割的、永恒的和不可改变

---

① 亚辛·帕拉西翁：《伊本·迈萨拉及其学说》，94—95 页；但对照阿菲菲：《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》，178—179 页。

② 见叶海雅：《伊本·阿拉比的著作的历史和分类》卷一，73—74 页。

③ 见伊本·阿拉比：《智慧的宝石》，47—48 页，处处可见。

的。伊本·阿拉比将这一存在的那个既不能被认识又不能被描述的、作为单一性(ahadiyah)方面的隐蔽的面貌，和通过它真主进入与宇宙的关系之中，并作为真神和造物主而成为崇拜客体的主人身分(rubūbiyah)的面貌区别开来。在第一个方面，没有什么复数或对立面，没有任何种类的限定。因此就这方面而言，真主被说成是纯粹的光、纯粹的善，或者简直是盲目(al-'Amā')。在第二个方面，就真主既是造物主又是被创造的客体的群体而言，则有多重性和变异性。①

真主仅仅通过他的属性或修饰语才是具有多重性的。考虑到他本身，他是现实(al-Haqq)。考虑到涉及作为可能的种种实体的多重性中被证明的他的种种属性，他是被造(al-Khalq)。可是，这两者——单一与众多、第一与最后、永恒与短暂、必然与偶然——本质上都是完全一样的实在。②

天地万物作为被伊本·阿拉比称为"固定的实体"(a'yān thābitah)的一系列原型最初存在于真主的头脑中。但是可以这么说，一直隐匿的真主希望显示他自己的形象，因此通过他的神谕(al-amr)，引起整个宇宙进入存在。神谕对于他就象镜子对于映象、影子对于形体、数字对于单位。他在从万物中产生世界的存在的这一行动中的动机是爱，正如圣训中所表达的那样："我是隐匿的宝库，我想[阿拉伯语：爱③]被知道。"④

神性的最高表现或显灵是人的原型，被伊本·阿拉比等用于亚当，被称为亚当的逻各斯或完人。⑤确实，这位完人的存在是保存这个世界及其存在的存在理由的真正保证。

253 按照真主的映象和外表被创造出来的完人的这一概念，回到

---

① 同上，38—39、63页。

② 同上，76—77页及注释；参见阿菲菲：《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》，10—11页。

③ 阿拉伯语 'ahabba 一词原意为"爱"，也可用以表示"希望、想要、认为满意"等意。——译者注

④ 《智慧的宝石》，203页；阿菲菲：《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》，82页。

⑤ 《智慧的宝石》，48—49、75—76页。

了哈拉季的观点，在苏非派神人关系理性化企图中起了重要的作用。据伊本·阿拉比所说，神性与人性不是两个截然不同的性质，而是在宇宙万物的每一水平上找到它们表达法的两个方面。神性是与任何实在隐匿的或内部的(bātin)方面相适应，人性则是与客观的或外部的(zāhir)方面相一致。在哲学术语中，第一相应的是物质，第二则是偶因。实在的表现形式在人之中达到它的极致。[①] 这样，人是整个天地万物的缩影或概略，他本身包括此缩影的所有完美性，同时也有神性本身的圆满至善。正因为这样，他(在《古兰经》中)被称为真主在大地上的代理人(khalīfah)。

虽然伊本·阿拉比用如此过度赞赏的语言谈论整个人类或亚当的子孙，他给先知和圣人保留在人类的其他人员中无容置疑的卓越的地位，并赋予穆罕默德以真正"完人"的称号。作为真主的最完全的表现形式，这位完人是与先知的逻各斯相称的，"穆罕默德的实在"是这种逻各斯的表达方式。这么说，被理解的不是历史人物穆罕默德，而是他作为真主世界的最高和最后启示的载体的永恒的精神或本质。伊本·阿拉比认为这一实在是与第一理智或新柏拉图主义宇宙论的宇宙理性相一致的。"完人们"或者说先知们一般等级是这种理智的直接表现形式，穆罕默德则是最高的理智，而其它先知是如此多的下等的或从属的表现形式。[②] 穆罕默德的实在不仅是真主的意志通过其展现给人类的那个基本的逻各斯，而且是这世界通过其而被创造的创造性的本原。在这方面它是与基督的逻各斯明显相似的。正如圣约翰所表达的那样，通过基督的逻各斯，"万物成了那被制造的"。此外，它与十叶派关于被描绘成真主在大地上的代理人和整个宇宙万物的中枢及其真正的存在理由的那个伊玛目的概念也是类似的。[③]

这样，对于伊本·阿拉比来说，人是宇宙理性和存在的化身，在他身上反映了真主的所有属性或完美性。另外，完全认识真主仅

---

① 同上，55—56页。

② 《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》，71—72页。

③ 尼戈尔逊：《伊斯兰神秘主义研究》，Ⅳ页、138—139页。

254 仅属于人。天使仅仅知道真主是超越宇宙的或精神的实在，而人则知道真主的双重特点：一方面是本质上的实在(Haqq)，另一方面是在感官认识的世界里这一实在的表现形式(khalq)。①

伊本·阿拉比将人的或理性的灵魂与动物的或无理性的灵魂区别开来。与亚里士多德一样，他将后者与动物里的生机原则等同起来，而他又象普罗提诺一样，认为它是宇宙灵魂的一部分。可是，这个灵魂是物质的，它渗入肉体中，在心里占有它的位置。另一方面，理性的灵魂是非物质的、不可毁灭的。与伊本·鲁世德和一般的阿拉伯新柏拉图主义者不同，他不相信灵魂最后与宇宙理性重新结合起来，构成宇宙理性的一部分。相反，真主将为灵魂创造一种媒介，它与这个世界相似，灵魂将离开肉体，上升到它那儿。②

这种理性灵魂或精神(rūh)是与肉体完全相反的，肉体是它在这世界上的暂时居所。因此它既不会是肉体的一部分，也不是肉体的一种机能，而是一种控制动物灵魂的所有从属机能的简单的实体，是这"命令的世界"或精神的领域的一个成员。③

理性灵魂真正知道的东西，在神秘主义体验的最高水平上，最终是整体的统一及其自己与它的同一。当灵魂达到这种状况，它就不再意识到它自己是一个各别的实在，因此可以说它达到了自朱奈德以来的苏非主义者已经习惯说的那种湮灭(fanā')的神秘主义阶段。这样的灵魂不仅对于它自己，而且对于整个世界，都成为死的，它意识到这世界上除真主外，没有实在、特性或活动性。④灵魂达到这一阶段，会达到所有人努力的最后目标，直觉地和凭经验地认识万物的绝对单一性。神秘主义意识的这个最后阶段可以象加扎利所称的那样，叫做单一性中的湮灭或灭绝(al-fanā' fi'ltauhīd)的阶段。⑤

① 即既是现实(al-Haqq)又是被造(al-Khalq)。——译者注
② 阿菲菲：《伊本·阿拉比的神秘主义哲学》，121页。
③ 同上，123页。
④ 同上，143—144页。
⑤ 见上述，250页。

苏非主义的随后过程，对于伊斯兰思想史学者来说，是不大重
255 要的。至伊本·阿拉比，苏非主义达到了它发展的顶峰，它的创造性的活力已经耗尽。伊本·阿拉比在他的宏大的体系中，将早期苏非主义者迫切要求一方面使他们自己脱离这世界，另一方面获得万有单一性的观念结合起来。此外，象拉碧阿及类似的苦行者一样，他将爱，尤其是真主的爱，提高到典礼的宗教教义的水平。

伊本·法里德(1235年卒)、阿塔尔(1229年卒)和贾拉勒丁·鲁米(1273年卒)这三个伊本·阿拉比同时代人或后继者在诗中最生动地表达了关于奇迹、爱、安乐感和伴随神秘主义体验产生的全然莫名其妙的深远的情感，这是其他神秘主义者试图用更严肃的哲学语言去表达的。

伊本·阿拉比的同乡和追随者伊本·赛伯因(1270年卒)用亚里士多德关于形式的概念的语言，表达他对存在单一性的看法，猛烈地反对穆斯林新柏拉图主义。[①] 大约一个世纪后，最后一个伟大的苏非主义者和诗人阿卜德·克里姆·吉利(1428年卒)继续伊本·阿拉比对完人、穆罕默德的实在和流出等问题的思索，充分地利用了它们中的一部分，尤其是关于完人的问题。[②]

在普及的宗教水平上，苏非主义所追随的倾向是更实际的，即社会博爱的倾向。这样，由阿卜德·加迪尔·基拉尼(或齐拉尼)(1166年卒)在巴格达创立的加迪里亚教团[③]，在十九世纪扩大到从印度到摩洛哥的整个穆斯林世界，今天在西部苏丹自称有一批积极的追随者。另一个教团里法伊亚[④]是由艾哈迈德·里法伊(1175年卒)所创立的，它的实践具有比较大程度的狂热或迷信的特点，在这方面是与前者不同的。另有一个教团于圣路易入侵期

① 阿纳瓦蒂与加德特合著：《伊斯兰神秘主义》，65页。

② 尼戈尔逊：《伊斯兰神秘主义研究》，76—77页。

③ 此教团在阿卜德·加迪尔·基拉尼生前尚未成立，是他死后由其诸子弟创立的(十二世纪)，其教义基本上持逊尼派观点，劝人避俗事，多行善。这是苏非派创立最早的教团，传播甚广，许多教团受其影响。——译者注

④ 里法伊亚教团主张不杀生、守贫、禁欲、不抵抗，宗教仪式狂热，教徒互相用手搭肩围圈唱颂经文，并前仰后合地跳跃，因而被称为"嚎叫的苦行僧"。该教团以巴士拉为中心，传播至叙利亚和埃及，分成若干支派。——译者注

间在埃及由艾哈迈德·巴达维（1276年卒）①创立的（因此它的名字叫艾哈迈迪亚或巴达维亚教团），它今天在下埃及的坦塔有它的中心。②

在西亚和北非，苏非派教团都在民众生活中深深扎下了根。在穆瓦希德人统治期间，苏非主义也许是伊斯兰史上第一次获得了
256 官方的承认和国家的支持。北非的苏非主义的一个特有的特征是它的隐士或对圣徒的崇拜。诸隐士派向南传播远达尼日尔，东面到达埃及。他们的成功在某种程度上应归于他们在北非的柏柏尔人之中的泛灵论和巫术的残余中找到了肥沃的土壤这个事实。③

所有时代最著名的苏非派教团之一，是突尼斯艾布·哈桑·沙兹里（1256年卒）的追随者所创立的沙兹利亚教团④，它发展到整个北非，它的分支（诸如提贾尼亚和拉哈曼尼亚）至今仍在摩洛哥和阿尔及利亚有一定的影响。

尽管神秘主义的这种流行的类型，倾向于退化成通过机械地反复提及真主的名字安拉，仅仅寻求出神入迷的那些人的社团，苏非主义已经再三断言它在现代的活力。我们在这里可以提述本·阿利瓦（1934年卒）的值得注意的情况。他在本世纪初创建了一个甚至在欧洲知识界，主要在法国和瑞士一度十分流行的苏非派教团。本·阿利瓦的一元论甚至比伊本·阿拉比的更激进，他的教义是以更大程度的信仰调和为标志的。可是总的说来，这种教团和那些比较古老的教团今天在穆斯林世界，都继续遭到形形色色的力

---

① 艾哈迈德·巴达维（约1200—1276）生于摩洛哥非斯城。著有两本祈祷文和一本精神指导书。1236至1237年在埃及坦塔创立巴达维亚教团，这是一个传播很广的乡村教团，带有苦行特色。据说坚持独身、隐世，时而沉默，时而尖叫，长期斋戒。法王路易九世（1214—1270）率十字军入侵埃及时，巴达维曾发动群众奋起抵抗，被称为"囚犯的解放者"。死后葬在坦塔，其陵墓扩建为清真寺，成为"圣地"，埃及穆斯林每年举行三次盛大节日以表记念。——译者注

② 阿纳瓦蒂与加德特合著：《伊斯兰神秘主义》，69页。

③ 同上，70页。

④ 此教团的教义基本上持逊尼派观点，强调虔诚和信赖真主，言行均遵"逊奈"，反对寺院生活，允许担任世俗职务，享受高官厚禄，称犹太人和基督教徒为兄弟。下有十三个分支，主要分布于突尼斯、阿尔及利亚、埃及、苏丹、叙利亚，也门、罗马尼亚以及东南亚等地。——译者注

量——一方面是现世主义、理性主义和现代主义，另一方面是正如阿拉伯半岛上的瓦哈比主义、埃及的穆斯林兄弟会以及类似的保守团体所倡导的新正统主义的攻击。①

① 阿纳瓦蒂与加德特合著：《伊斯兰神秘主义》，72—73页。

257

第九章　阿拉伯—西班牙插曲及逍遥学派的复兴

一、穆斯林的西班牙内哲学思索的开端：伊本·迈萨拉、迈季里梯和伊本·巴哲

正如我们所看到的，伊斯兰教哲学思索的开端是与八世纪阿拔斯哈里发王朝的建立恰好相合。倭马亚王朝于749年被推翻后，唯一幸存的倭马亚王子在西班牙内建立了一个敌对的王国。这个王国不久就能不仅在政治上，而且在文化上与阿拔斯人抗衡。倭马亚人统治的西班牙能及时地写出整个伊斯兰历史上最光辉的文化篇章之一，并充当希腊—阿拉伯学问在十二世纪通过它传到西欧的桥梁。

可是，尽管巴格达的阿拔斯人和科尔多瓦的倭马亚人之间的紧张对峙，穆斯林帝国的东西两翼的文化交往并不是一直受到战争威胁的。从九世纪起，学者带着书籍和思想从帝国的一端游历到另一端，从而为人们可以称之谓伊斯兰世界的文化一体性提供了保证。

根据阿拉伯—西班牙哲学史和医学史学家、《各族状况》(Tabaqāt al-Umam)一书的作者萨伊德·本·艾哈迈德·本·萨伊德(1070年卒)所述，对哲学和科学的兴趣开始于九世纪西班
258 牙的第五任倭马亚统治者穆罕默德·本·阿卜杜·拉赫曼(852—886年在位)掌权期间。① 虽然迄今为止的西班牙学者的兴趣集中在天文学和医学方面，以及法理学、圣训学、语言学等伊斯兰学科，它却使整整一代人为“古代学问”赢得了场所。由于哈凯姆二世

① 萨伊德：《各族状况》，64页。

(穆斯坦绥尔)(961—976 年在位)的发起，科学和哲学的著作大规模地从阿拉伯帝国的东方输入，于是科尔多瓦凭其巨大的图书馆和大学，现在能作为穆斯林世界的一个主要的学问中心而与巴格达竞争。①

可是，在穆斯坦绥尔的儿子和继位者希沙姆二世(976—1009 年在位)的统治期间发生了逆转，他命令焚毁科学知识，尤其是逻辑学和天文学方面的书籍，试图安抚对研究这些学科一直表示不满的神学家和广大群众。② 然而到十一世纪中叶，对哲学和科学的研究再次流行，大批学者十分活跃。其中，阿卜杜·拉赫曼·本·伊斯马仪勒(被称为欧几莱典)作为逻辑学的早期研究者，理应被特别提及。与其他西班牙学者一样，阿卜杜·拉赫曼曾经东游搜寻学术著作。另一位被提到的艾布·奥斯曼·赛义德·本·法顺是一位主要的语法学家和音乐研究家，他写了书名为《智慧树》的哲学科学的导言。③

被普遍认作这个时期杰出的数学家和天文学家的学者，是迈斯拉曼·本·艾哈迈德·迈季里梯。他看来曾在帝国东方广泛地游历过，许多不同的传说都强调他与精诚兄弟社的交往，据说他从东方随身带来了兄弟社的《书信集》。有一种传说甚至认为以《汇总信》著名的五十一封书信的概要是他写的，④ 题为《哲人之目标》(Ghāyat al-Hakīm) 的那部论述巫术和宇宙论的大部头著作也被说成出自他的手笔。⑤ 这部著作包括大量的炼金术的和新柏拉图主义的内容，反映了精诚兄弟社的影响。可是，年代学上的自相矛盾使迈季里梯是这部著作的作者成为靠不住。事实上，迈季里
259 梯的主要影响，根据穆斯林西班牙的萨伊德所说，是通过长长一列

① 见希提：《阿拉伯通史》，530—531 页。
② 萨伊德：《各族状况》，68 页；希提：《阿拉伯通史》，532 页。
③ 萨伊德：《各族状况》，68 页。
④ 见上述。伊斯坦布尔手稿，拉伊卜帕夏，965，第 3 张。
⑤ 见H·里特编的版本(来比锡，1933)。

永远不被取代的门生而产生的。①

另一位学者是我们在涉及苏非主义时已经提到过的穆罕默德·本·阿卜杜拉·迈萨拉，萨伊德称他为内学派学者（隐密派或十叶派的行家）。伊本·迈萨拉被指责为异端，他曾去帝国东方游历，在那儿被穆尔太齐赖派神学所吸引，但他最后回到家乡，过着一种苦行的生活。②他由于赞助伪恩培多克勒的学说而受特别注意，这种学说是真正的恩培多克勒学说和传统型的新柏拉图主义理论的混合。③

十一世纪对哲学和逻辑学有影响的作家中，萨伊德提到艾布·哈凯姆·阿姆尔·基尔马尼，他尤其擅长几何学，曾东游远达哈兰，探究数学知识。据说他从东方随身带来了一部精诚兄弟社的《书信集》抄本，但更常见的说法是迈季里梯把它介绍到西班牙的。这一时期的其他作家是伊本·贾拉卜、伊本·凯纳里（或凯塔里）、伊本·哈兹姆，④ 和伊本·赛伊迪。⑤可是萨伊德注意到，这些安达鲁西亚学者中除了某个叫阿卜杜拉·本·奈巴什·拜贾伊⑥的人，或许还有托莱多的艾布·奥斯曼·本·巴格努什⑦以外，没有一个对自然学和形而上学各学科作出什么明显的贡献。

阿拉伯—西班牙哲学史上最主要的人物，毫无疑问是以伊本·巴哲或巴嘉（拉丁文资料中的阿韦姆帕赛斯）更为闻名的艾布·伯克尔·穆罕默德·本·萨伊格。他生于萨拉戈萨，后迁居塞维利亚和格拉纳达，1138年被毒死于非斯。⑧除了这些不足的情况

① 萨伊德：《各族状况》，69页；参见伊本·艾比·乌赛比阿：《信息之源泉》卷二，39页。

② 《各族状况》，21页；《信息之源泉》卷二，37页。参见亚辛·帕拉西翁：《伊本·迈萨拉及其学说》，36—37页；克鲁士·赫尔南德兹：《伊斯兰教统治西班牙时期的哲学》卷一，221—222页。

③ 对于阿拉伯资料中的伪恩培多克勒的学说，见《伊本·迈萨拉及其学说》，40—41页。

④ 见下述，348—349页。

⑤ 《各族状况》，70—71页；《信息之源泉》，卷二，40—41页。

⑥ 《各族状况》，77、85页；参见《信息之源泉》，卷二，49页。

⑦ 《各族状况》，83页；《信息之源泉》卷二，48页。

⑧ 伊本·赫利坎：《名人列传》，681页。

外，关于他的生平我们知之甚少。可是，他的两个继承人已经记载了他们对他在哲学和科学方面的地位所持的看法。第一位是艾布·哈桑·阿里·本·伊玛目，他笔录了关于他的老师的哲学和科
260 学著作的唯一的文集，此书流传至今。① 第二位是伊本·图斐勒，《哈伊·本·雅格赞》一书的作者，这本书我们下面即将回过头来论述它。

伊本·伊玛目以十足的赞扬谈论他的老师。他写道，在伊本·巴哲之前，由哈凯姆二世输入西班牙的哲学著作仍是不可思议的。他承认，他的老师在形而上学的比较高的领域里的研究是草率的，但他认为这些研究是博学的，足以证明将伊本·巴哲置于一个与伊本·西那和加扎利这两位帝国东方的第一流哲学家并驾齐驱的地位是合情合理的。②

伊本·巴哲的另一位继承者伊本·图斐勒，一定是更有资格进行判断的，然而他只是进一步证实伊本·伊玛目关于西班牙哲学研究史及伊本·巴哲在其中的地位这两方面的印象。他写道，第一代的西班牙学者主要关心数学的研究。接下来的一代在逻辑学研究方面作出了某种贡献，但他们的贡献颇为贫乏。最后，比较精通哲学各抽象学科的一批新的学者登上了舞台。伊本·巴哲就在这批学者的前列。可是，有两件事妨碍这位天才完全成熟：他过早地去世和他的世俗的奢望。其结果，他的大部分著作正如他本人在某些作品中所承认的那样，都是未完成的或草率的。③

伊本·图斐勒的判断完全被内证所证实。流传至今的三十余种论文中，没有一种超过三十张纸，大部分不超过十张。此外，论文中所提出的种种问题，几乎哪一个都没有充分论述。相反，作者却常常乐于指点读者去参考“亚里士多德在不止一个地方所阐述的内容”。他的学问显而易见十分渊博，这证明他受到后来学者们

---

① 牛津，波科克手稿 206。这些著作中仅存的另一部手稿（柏林 5060）一定是被认为失逸了。它比牛津的那部手稿更完整，包含了伊本·巴哲的某些医学著作。

② 见伊本·巴哲：《形而上学作品集》，177 页。

③ 伊本·图斐勒：《哈伊·本·雅格赞》，12 页。

的尊敬是合情合理的，虽然他有不少批评者和贬低者。[①] 他对重大的哲学讨论的介绍，标志着伊比利亚半岛上伊斯兰文化史上的一个转折点，因为它为伊斯兰最伟大的亚里士多德主义者、科尔多瓦的伊本·鲁世德最系统地用伊斯兰观点阐述亚里士多德的学说和
261 最英勇地捍卫这种学说建立了舞台。

与法拉比和伊本·西那一样，伊本·巴哲的问题本质上是伦理学的或末世学的。对于他来说，哲学思想的目的用阿维森纳的语言表达为诸如与积极的理智的"联络"或"连接"(ittisāl)，即达到一种精神的或理智的状况，在这种状况下头脑与超越现世的动因合而为一，从而成为仅能用理智了解的世界的一部分。我们就这种最终的成见是专心于灵魂在来世中的命运而言，把这一问题称为伦理学的或末世学的。法拉比和伊本·西那这两人想象出哲学的两个主要的部分：作为互补的理论的和实践的部分。哲学对于他们，就它导致幸福而言，是追求知识，不然就是灵魂通过获得知识而期望幸福的满足。神学家和法理学家坚决主张这种状况不可能在今世生活中达到。苏非派和哲学家们虽然部分地同意这种观点，但提出我们可以称为哲学—伦理学拯救大纲的东西，灵魂靠它能在今世生活中处于这种状况。苏非派强调这个大纲中的实践的和个人的方面，涉及它的作为合一的臻于顶点的各阶段，而哲学家们则强调它的理论的或思辨的方面，称之为"联络"或"连接"。

无论在他的杰作《索居指南》(Tadbīr al-Mutawahhid)里还是在他阐述连接的论文《理性与人的结合》(Ittisal al-'Aql bi'l-Insān) 中，伊本·巴哲都发展了关于理性从潜在性的状况上升到现实性的状况，以及"后天"最后与只有少数特权阶层分子才能获得的那种积极的理性"联络"这些传统的论题。

《索居指南》一开始就讨论人身的、政治的、神性的等方面的各种各样的形式。理想国的标志正如信奉柏拉图的法拉比所阐明的那样，是那种它为真正的德行的存在提供框架，毋须心理医生或审

① 法塔赫·本·哈甘：《欧格杨的项圈》，34—35页。

判官的状况。可是，当理想国蜕化为柏拉图和法拉比所说的那些堕落形式中的四种腐败情况之一时，生活在其中的哲学家的困境就变成严重的，除非他永久移居外国，他将被迫象一个陌生人那样生活在自己的人民和朋友之中。

262 考虑这位陌生人或索居者 (al-mutawahhid)的困境，① 使伊本·巴哲去调查各种各样的人类的行为，尤其是那些导致与积极的理性相统一或结合的最后状况。这些行为中的某些是人与其他动物所共同的，因而不是适合这一目的的类型。人的行为就他们是自觉的和由深思熟虑所产生的，而不自觉的行为是凭冲动产生的而言，是典型地与上述类型的行为截然不同的。在这个国家蜕化的种种形式中，所有的行为都是非随意的、由冲动所造成的，因为其居民并非理性地和自愿地行动，而是例如受生活必需品的供应、享乐、名誉或征服所推动的。②

如果一个人及适合他的行为的主要特点是理性，那么很清楚，他是构成大规模存在的较高的部分的那种有理性的或“精神上的种种形式”之一。在这以后，伊本·巴哲转到确定人在穆斯林新柏拉图主义者已经普及的那种关于存在的宇宙等级制度中，沿着“精神上的种种形式”的规模所有的地位。在这些形式中，他承认四种：(1)天体的形式；(2)积极的和后天的理智；(3)从物质中抽象出来的仅能用智力了解的形式；(4)在灵魂的内部能力中储存的种种形式或概念，例如感觉上交往、想象力和保持记忆的官能。

第一个范畴完全是非物质的，而第二个，虽然本质上是非物质的，却与物质具有一定的关系。因为理智在它的后天的能力中，使物质的可理解性得到改善，或在它的积极的能力中产生这种可理解性。第三种就这样的形式是从它们的物质的基础中抽象出来的而言，与物质具有一定的关系，而第四个则是物质的和精神的种种形式之间的中项。

---

① 这一术语也可指伊本·巴哲在《理性与人的结合》一书的最后所说的那种与积极的理智合一(al-tawahhud)的情况。

② 伊本·巴哲：《形而上学作品集》，62—63页。

人的真正的才能本质上是理性的，在那些从属的形式有助于这种才能的施展的程度上，它们是值得他的关心或追求的。当这一目标已经达到，“索居者”就能上升到作为所有精神上的形式的特点的永久性或非物质性的那种状况。只有这种“精神的人”才是真正幸福的；“肉体的人”是如此沉缅于肉体的享乐之中，以致于期望
263 他们身外的任何东西。当这种精神的人达到哲学上关于智慧的最终目的，具有理论上的和心理上的最高的德行时，他就成为真正的具有神性者，加入仅能用智力理解的实体的行列。正如法拉比和伊本·西那所论证的，这是一个人的最终目的，与积极的理智合一的标志，这种合一伊本·巴哲和伊本·鲁世德都称为“伊铁沙尔”（联络或连接）。

面对着他的比较高的理性的抱负在其中化为泡影的那种不完美的或蜕化的政权里的生活问题，索居者只得不是移居到完美的政权处，就是在没有这样的政权时，尽可能多地脱离自己的同胞。为反对那种认为这样的厌恶社交的行为是与亚里士多德关于人本性上是一个政治的动物这一格言不相容的说法，伊本·巴哲回答道，这样的极端的行为是索居者的最后求助的对象，索居者的生活虽然其本身是邪恶的，但在每一个偶然事件中却可以是善良的。当政治的交往的最终目的化为泡影时，某种政治的生活就是那种可以在道德上证明是正确的唯一的生活，这是显而易见的。

伊本·巴哲在《理性与人的结合》中给以同样的论述。可是正如在《索居指南》中简洁地提示的那样，人的理性的和精神的进步的最后阶段不完全是人的；它的极致是由真主抛入他的选民心中的那种光明的注入所造成的，加扎利在苏非主义的上下文中将这种光明描述为“了解知识的所有形式的钥匙”①。因而伊本·巴哲写道，“依靠离开肉体”，如此受到真主优待的人“将成为颂扬真主、歌颂真主的[天上]的光明之一，从而加入先知、圣徒、殉教者以及有福的人们的行列。”②

① 见上述246页。

② 伊本·巴哲：《形而上学作品集》，162页。

头脑在最后的阶段依靠神性的照明这种情况可以被说成是伊本·巴哲对他仍对它表示谴责的苏非主义的让步。可是，与他的继承人伊本·图斐勒和伊本·鲁世德一样，他无条件地宣称，这种神的宠爱是为哲学家们所保留的，因而他任意地限制这种照明的范围，这种照明可以说是准备真主在它之下可以将照明分配给少数特权阶层分子的那种状况。

二、伊本·图斐勒及思想趋向真理的自然进步

阿拉伯—西班牙哲学史上第二个主要的人物是艾布·伯克尔·本·图斐勒，他是格拉纳达东北面的一个小镇——瓦迪·阿
264 什镇人。关于他的生平、所受教育或公职生涯我们知之甚少。我们只能推测，他生于十二世纪的头十年内，在塞维利亚和科尔多瓦学习医学和哲学，后被介绍给对哲学具有真正兴趣的各学科的慷慨赐主穆瓦希德王朝哈里发艾布·叶厄古卜·尤素福。① 他与这位开明君主的关系据说非常真诚，他显然在将大批学者和哲学家引见给他的赐主方面起了作用。最值得提及的和最恰当的引见毫无疑问是介绍年轻的伊本·鲁世德，这可能是在 1169 年，② 因为这看来使后者开始了他作为亚里士多德注释者的生涯。伊本·图斐勒除了作为哈里发的御医外，他在宫庭的职责被我们的权威作家们用最模棱两可的语言进行描述。我们只能推断他或许担当哈里发的幕僚或助手，但不一定是大臣。1184 年，他的恩主驾崩，但他在艾布·叶厄古卜的儿子和继位者的统治期间，继续在宫庭内享有同样有特权的地位，直到他自己于 1185 年高龄而逝。③

伊本·图斐勒据说写下大量关于医学、天文学和哲学的著作。他幸存的唯一的哲学著作是《哈伊·本·雅格赞》，这是一部寓言

---

① 迈拉库希：《马格里布珍闻》，172 页；参见戈蒂埃：《伊本·图斐勒，他的生平和著作》，3 页。

② 戈蒂埃：《伊本·图斐勒，他的生平和著作》，17 页。

③ 同上，19 页。

性小说，他在书中发展了伊本·巴哲将其置于他的伦理学和形而上学体系中心的那种离群索居的奥秘的论题。可是，穆瓦希德王朝的历史学家迈拉库希声称，他曾看到伊本·图斐勒亲笔写的一篇论灵魂的论文。[①] 除了这篇论文外，我们的资料中没有提到他的任何其它哲学作品。

将被重新提到的《哈伊·本·雅格赞》，是伊本·西那给他的一部秘传著作的书名。[②] 活着的、觉醒者之子，[③] 这个题目到底由什么内容组成，这是一个困难的，在某些方面是一个毫无结果的问题。正如我们的分析所看来的那样，这部著作的主要价值也许在于它那独创性的文学形式，伊本·西那曾为此作过努力，但仍远远不能成为通常的形式。它的有关本题的问题更是普遍平常的了。它本质上是对那种在帝国东方由法拉比和伊本·西那，和在帝国西方由伊本·巴哲发展起来的一般性的新柏拉图主义论题的一种
265 阐述。注意到它的重要性的第一位学者是十七世纪的英国阿拉伯学家爱德华·波科克，他准备了阿拉伯文版本，配以拉丁文的译文，附上有关资料，起了一个长长的书名：哲学自修者或信函……由它显示出如何根据对优越性的观察之悟性，了解超凡脱俗之人类理性。此书被译成了英语、荷兰语、德语、西班牙语和法语，[④] 在某些圈子内相当流行。这个问题有时被问成《鲁滨孙漂流记》(1719 年)的作者丹尼尔·笛福是否知道波科克的《哲学自修者》，但这个问题纯粹是学术性的，因为除了文学形式外，这两部著作很少有什么共同点。

这部哲学寓言的另一个意味深长的特色，是深思熟虑地试图阐明，一旦离群索居者通过独立的理性已经领悟真理，他依靠进入

---

① 迈拉库希：《马格里布珍闻》，172 页。

② 见上述，157 页。

③ "哈伊·本·雅格赞"是一个杜撰的名字，在阿拉伯语中，"哈伊"意为"活着的、活生生的"，"雅格赞"意为"觉醒者"，"本·雅格赞"即"觉醒者之子"。因此这个名字的意思是"活着的、觉醒者之子"或"觉醒者之子活着的"，令人不解其意，带有奥秘的性质。——译者注

④ 《伊本·图斐勒，他的生平和著作》，44—45 页。

与他的同胞们交谈，就能证实哲学和教义、理性和启示的一致。正如我们所看到的，这是以艾布·叶厄古卜为首的穆瓦希德王朝的统治者们特别渴望论证的那种穆斯林新柏拉图主义的一个主要的论题。

在《哈伊·本·雅格赞》的序言中，作者宣称他的目的是阐述伊本·西那谈及的、据伊本·图斐勒所说是可简化为神秘主义的那种"照明的智慧"。使哲学家离开神秘主义者的原因，是前者主张神秘主义的启发可以仅仅通过思索而得到，而思索最好将追求者领到作为真正神秘主义的关键的那种不可言喻的体验的入口处。据他所说，连伊本·巴哲也达不到那种理想。①

为了描绘不能用言语表达的那种状况，他借助于寓言这种更为合适的方法，因为它不直接、不大鲜明。舞台建立在印度洋的一座荒岛上，主角是哈伊——自幼在那座荒岛上生活的一个未成年者。② 失去其幼鹿的一头母鹿供哈伊奶水，直到他长成壮汉，能与野兽竞争追逐猎物。可是，他虽然过着野兽的生活，但他马上被这
266 样一个事实所震惊：他身上一丝不挂，他缺乏自己的自然手段，而野兽们却装备这样的手段。当他七岁时，他采取权宜之计，用树叶或兽皮遮身，以保护自己对付风雨。最后，照料他的那头母鹿死了，这使他极为悲痛，促使他默想死亡的秘密。原始的尸体解剖终于使他认为，死亡的原因是由于心脏失调导致肉体的生命本原——精神的离去。由于注意到死亡并不伴随着任何可见的物质毁灭，他断定死亡简直是灵魂和肉体统一性解体的结果。哈伊就这样发现了生命。

哈伊的第二个主要发现是火，他将火与生命的现象联系起来。他的其它经验主义的发现包括工具的使用、动物和植物之间的相似之处、它们的形形色色的等级或种类、各要素的向上和向下的运动。从这些经验主义的观察中，他能上升到发现精神世界。首先，

---

① 《哈伊·本·雅格赞》，10页。

② 作者尽管倾向于接受这种自然产生的方式，但他提出另一种可供取舍的意见，这使哈伊成为邻岛上被禁止的两性结合的后代。（《哈伊·本·雅格赞》，21页）

他注意到每一实体都是由两种要素构成：物质性及其形式。在有生命的实体里，这种形式是与灵魂相应的。灵魂是动物的生命本原，诸如这样的东西不是感官的客体，而仅仅是思想的对象。第二，他推想道，正是属于每个等级的有生命客体的灵魂的种种能力的复杂性，才是在生命的范围内它的级别所依据的。①

到二十八岁时，哈伊能够上升到知道众星的不易衰灭的世界，认识它的造物主的必要性。至于这整个宇宙的持续时间，他还不能得出结论。但是，正如迈蒙尼德和圣托马斯·阿奎那这两位后来所阐述的那样，他最后领悟到宇宙的永恒性或非永恒性的问题，是与存在表明它的原因完全不相干的。②

冥思作为宇宙万物的清楚明白的标志的美妙和秩序，使哈伊确信这样的原因一定是完美的、自由的和无所不知的、慷慨的和美丽的；总之，它必须具有我们在宇宙中所注意到的所有的完美性，没有任何不完美性。到这个时候，哈伊已是三十五岁了。

267 当他进一步询问他如何获得这种关于完全是非物质的最高存在的知识时，他推断出它不是通过肉体的器官或能力，而是通过与肉体完全不同的、构成他个性的真正本质的灵魂而获得的。③这一发现使他充分意识到他的灵魂的高贵、它在整个物质宇宙之上的优势，以及它独立于仅仅影响肉体的那种起源和衰灭的状况。他还认识到，这个灵魂的最终幸福是与认识它与必然存在的亲缘关系，以及它努力冥思作为知识的最高客体的这一存在，是密切相关的。④

使哈伊意识到他的作为精神本体的真正性质的那种内省的同样的过程，事实上使他意识到自己的三重亲缘关系：(1)由于他的动物的冲动和官能而与动物王国有关；(2)由于天体也具有的灵魂而与天体有关；(3)由于作为他真正自我的他的灵魂的非物质性和

① 《哈伊·本·雅格赞》，41—42页。
② 同上，55页；参见法赫里："宇宙永恒性的自相矛盾"，《博物》卷十四 (1953)，143—144页。
③ 《哈伊·本·雅格赞》，60、67—68页。
④ 同上，63页。

高贵性而与必然存在有关。作为一个实践的结果，他理解自己在这世界上有三重使命。关于他本性中的肉体的或动物的方面，他的责任是照料这肉体，不忘它的必不可少的需要，但仅仅到这能使他的灵魂完成它的最高的和最高尚的使命，即冥思真主的程度。可是他知道在这种类型的(即理性上的)冥思中，灵魂决不会丧失关于它自己同一性的观念，因而它冥思真主不是完美的或完全的。享有完美冥思的人将失去对他本身的一切意识，因为它在这过程中与除真正太一或最高存在外的所有其他东西一样，是湮没的或被消灭的。①

那末，追求真理者的最终目标是自我消灭(fanā')或它被吸收在真主之中，这就是朱奈德作为神秘主义生活的极点而提出来的。②为了达到这一目标，追求真理者应细想真主本性的两个方面：积极的方面和消极的方面。既然真主的积极的属性都是可归于他的单一性，或属性和本体在他之中的同一性，那么关于真主的真正知
268 识其本身就是关于真主绝对单一性的知识。既然消极的属性可归于真正的超然存在和无形性，那么扎根于这些属性的知识决不是充分的。对肉体的意识，实际上犹如对追求真理者自己同一性的意识，它构成了对完全是其他的那个存在的纯粹的或真正的知识的障碍。这样，只有当有限的自我和有形的实体的整个世界已经完全被抛在后面，追求真理者已经上升为认识到除了真主外没有其它存在时，它才会给他“目睹没有一只眼睛看到过的，没有一只耳朵听到过的，对任何人都根本没有发生过的那种情况。”③这一最后的阶段是一种飘飘欲仙的状态，它使某些人将自己本身与他们冥思的客体，即真主等同起来。④可是哈伊由于真主的恩惠而谨慎地未受这种诱惑。

与其他苏非派作家们一样，伊本·图斐勒细想了“彻底消灭”

---

① 同上，69页。
② 见上述，267页。
③ 《哈伊·本·雅格赞》，76页。
④ 这一段明显是指放肆的苏非派巴斯塔米和哈拉季。

的这种最后状况的不可言喻性。可是他忍不住用寓言的、间接的语言去描述这种状况，虽然他认为这种状况清晰地“远在理性之上”。① 哈伊的最后梦幻是用生动的语言这样地描绘的，它在许多方面与加扎利的描绘相似，阐述了新柏拉图主义的和苏非主义的学说的一种令人值得注意的混合物。通过达到彻底消灭的这最后阶段(在这阶段中他大概享有神之灵，哈伊甚至能领悟最高的天和那种“既不是真正太一的本体、最高天的灵魂，又不是其它任何东西”的无形的实体 (dhāt)。② 这种实体可以比作太阳在镜中的映照，然而它是与此性质截然不同的。接下来哈伊领悟到太空的灵魂，土星和其它行星之天的灵魂，最后这起源和衰灭的世界的灵魂。这些灵魂中的每一个都闪耀美的光辉，它与第一天的灵魂一样，是完全沉缅于对真主的冥思之中。哈伊甚至能领悟到他自己的灵魂的非物质的原型，它在一度与它们的肉体相统一的无数的灵魂中反映出一千个团团。有的象他自己的灵魂那样，闪耀着伟大的光辉，而其它的则看来象被歪曲地映照在一面失去光泽的镜子上。事实上，哈伊已经瞥见新柏拉图主义的理性世界。

这部寓言的结尾部分发展了穆斯林新柏拉图主义的第二个主
269 要论点：理性和启示、哲学和宗教的和谐。在邻近的一个岛上，一种由某古代先知传入的宗教教义正在流行。阿卜萨勒和萨拉曼这两个精通该教义的人是有代表性的。前者倾向于这一教义内在的或奥秘的内涵，后者则偏爱它的表面的或通俗的阐述。阿卜萨勒听说哈伊居住的那个荒岛时，决定到该岛退隐，在冥想和祈祷中度过自己的余生；他没有意识到哈伊在该岛上的存在。有一天他从远处瞥见了他，但并不想打扰他的安宁。哈伊从他方面说，未曾认识到这位陌生的来访者是哪一种生物。最后他们遇见了，他们的友谊与日俱增。当阿卜萨勒教他说话时，哈伊开始讲出自己的体验，尤其是种种神秘主义的体验。这些新发现给阿卜萨勒极为深刻的印象，他现在领悟到圣典中提及天使、先知、天堂、地狱，仅

① 《哈伊·本·雅格赞》，79页。
② 同上。

仅是用明显的语言描绘哈伊依靠自己所领悟到的那些精神上的实在，另一方面，哈伊认识到，阿卜萨勒给他描述的关于启示和宗教仪式的每一件事，都是与他亲身体验过的情况相一致的。于是，他只能完全相信由先知制定的并受到他的无可非议的权威所支持的那种法律。①

可是，继续有两个问题使他大伤脑筋：(1)关于"神性世界"，先知为什么采取这样的描述方法，而不是直接地公开地告诉人们，这或许可避免他们无法摆脱地陷入拟人化的种种困难？(2)他为什么指定特定的宗教仪式，允许获得财富、追求口福和美色，从而怂恿人们为功名利禄而忙碌？

作者注意到的这些问题之根上潜伏着一个严重的误解。哈伊开始错误地设想，所有的人都是"优越的部分"。可是，这并没有使他渴望去发现这些大众是多么愚昧和呆笨。因此他被对他们的同情所驱使，感到迫切需要进一步去向他们宣讲真理。他将自己的意图告诉了阿卜萨勒，后者最后同意与他携手同行。这样，他们一起出发去阿卜萨勒的出生地，在那儿阿卜萨勒将哈伊介绍给自己的朋友，那些人正如他所想象的，构成了一个特权阶级。萨拉曼已经升到该岛首脑的地位，这样哈伊就以训导他为开始。可是，这位
270 精通表面的和文字的教义的人，却无意听取哈伊的神秘主义和寓言式的讲演。沉缅于世俗享受和事务中的其他人，甚至更没有兴趣。哈伊渐渐地意识到，他的训导或宣讲或许是徒劳无益的，因为他的大多数听众并不比野兽好什么。圣典在用他们理解的唯一语言对他们说话方面确实是正确的；那是直喻和实用的陈述。到这个时候，哈伊已经学到了他的一课。他向萨拉曼及他的乡亲们表示道歉，承认自己在激励他们去寻求圣典中的隐蔽的意义方面的错误。他那临别赠言是，他们将坚持象他们以前的所作所为，并将墨守法律 (al-shar') 的规定。与阿卜萨勒一起，他现在明白了这是愚昧无知的大众所能遵循的唯一安全之路，如果他们不得不抛

① 《哈伊·本·雅格赞》，88页。

弃它的话，他们就会有一种不可弥补的失落感。他们带着有点沉重的心，回到哈伊的岛上，他们在岛上恢复了他们在与外界隔绝之中对真主的礼拜。他们由于不能争取那些满足于真理的"表面"的方面的人，便感到留给他们的唯一道路是通过与具有"优越部分"或卓越能力的人相适应的唯一的方法，继续他们对难以捉摸的真理的冥思。

这样，伊本·图斐勒表达了新柏拉图主义关于宗教和哲学之间和谐的基本原理。不怀疑他的真诚或他的前辈们的真诚，《哈伊·本·雅格赞》的读者就不能克服误述的猜疑。如此天衣无缝地相和谐或相适应的宗教和哲学的真理，显然不是在同样的水平上的。正如哈伊的生活中所阐述的那样，它的主要的代言人——通过体验或反映的自然过程而获得的哲学的真理，是值得属于少数特权阶层分子的唯一真理。另一方面，宗教的真理则属于许许多多人，他们不能也不会渴望比这种真正真理的纯粹表面的或文字上的说法更高深的任何意义。这样，伊本·图斐勒最后触及到了追求真理的优越的或享有特权的阶层的这种崇高的学说，正如伊本·巴哲所论证的那样，只有这些人才配得到真主的照明或选中的恩宠。

三、伊本·鲁世德及对亚里士多德哲学的捍卫

271 到十一世纪初，伊本·西那已经成为穆斯林世界东部地区希腊哲学的象征。加扎利对新柏拉图主义的攻击，已经根本上危及整个哲学事业，但在阿维森纳之后哲学和神学的发展，揭示了已经给伊斯兰生活观以新的尺度的那种理性精神的持久性。整个争端都与他的名字相连的亚里士多德受损最多。他虽然这么经常地被反复提到，却被误作普罗提诺，与柏拉图言归于好，被宣布为赫尔马斯的门徒，甚至被拥立为年高德劭的信奉一神教的圣哲。不足为奇的是，他的真正的学说事实上并未被认识，直到十二世纪后期哲学舞台上出现了伊斯兰教第一个也是最后一位伟大的亚里士多德

学派的哲学家，他就是科尔多瓦的伊本·鲁世德，在中世纪后期的拉丁作者们中以阿威罗伊著称。

艾布·瓦利德·穆罕默德·本·艾哈迈德·本·鲁世德，1126年生，出身于穆斯林西班牙的一个著名的学者和法官世家。他受的早期教育是传统型的，主要攻读语言研究、法理学(fiqh)和经院神学。不久他的医学天才脱颖而出，正如从他与当时首屈一指的医学权威伊本·祖赫尔的早期交往中，从他1169年写作主要的医学论文《医学通则》(al-Kulliyāt)一书中能够判断的那样。他的哲学教育没有充分的记实材料证明，但内证明确地表明他的两个主要老师是伊本·巴哲和伊本·图斐勒。事实上，正是通过后者的显要公职，伊本·鲁世德才于1169年左右被介绍给艾布·叶厄古卜·尤素福哈里发，这位哈里发对哲学和科学的兴趣我们已经提到过了。①

历史学家迈拉库希根据伊本·鲁世德的一个门生所述，详细记载了伊本·鲁世德与这位哈里发的会见。② 他一被引见给艾布·叶厄古卜，后者立即让他谈论宇宙永恒性这个难题。这位哲学家有点吃惊，因为他不了解这位哈里发的哲学倾向，或者说不知道伊本·图斐勒与哈里发就他俩对付他的方案上达成的协议。原来是这位哈里发曾经征求了年迈的伊本·图斐勒的意见，为他发觉太深奥的那些亚里士多德的著作寻找一个可能的解释者。与哈里发的会见有两个具体的结果：一是伊本·鲁世德被任命为塞维利亚的宗教法官 (qādī)；二是他遵从哈里发的愿望，同意注释或意
272 译亚里士多德的著作。可是两年后，伊本·鲁世德以主法官的资格回到科尔多瓦，这是一个他父亲和祖父曾经也担任过的职位。③最后他于1182年继伊本·图斐勒之后，依附马拉喀什的穆瓦希德朝庭，担任哈里发的御医。

1184年，艾布·叶厄古卜归真，他的儿子艾布·尤素福(浑号

① 见上述，264—265页。
② 迈拉库希：《马格里布珍闻》，174页。
③ 戈蒂埃：《伊本·鲁世德(阿威罗伊)》，4页。

曼苏尔)继位,这对伊本·鲁世德在宫庭中的卓越地位没带来直接的变化。可是十年以后,也许是迫于公众的压力或由于对常出入穆瓦希德宫庭的这位老臣的个人怨恨,伊本·鲁世德突然失宠。哈里发命令将他的书籍烧毁,用车将他与其他的哲学和科学学者一起,放逐到科尔多瓦东南方向的一座小镇阿里萨纳(卢塞纳)。就在此时发布一项禁令,不准研究这样的学科。但不久以后,伊本·鲁世德重新得宠,据说哈里发让他恢复自己对哲学的研究。① 1198年,伊本·鲁世德去世,享年七十二岁。

伊本·鲁世德的哲学著作,象帝国东方的任何比较大的哲学家的著作一样,卷帙浩繁、多种多样。两个独特的特色使他的作品与他在伊斯兰世界中仅有的两位与他不相伯仲者——法拉比和伊本·西那这两位帝国东方的大师的作品有所区别:他在注释亚里士多德原著方面的谨小慎微和他在尽力解决哲学和教义的关系这个老大难问题方面的认认真真。第三个特点也必须提及:没有其他有名望的哲学家曾履行过宗教法官的职责或写出过关于法理学(fiqh)的系统性论文。至少有两篇这样的论文被认为是他写的,其中一篇《穆智台希德② 的开始》至今尚存。他的医学著作,虽然它们属于本书研究的范围之外,但也可以提一下。除了他尚存于世的《医学通则》和一系列有创见的医学小册子外,大部分著作由格林著作的概要(阿文:talkhis)组成。格林是二世纪古希腊后期的医生和哲学家,他对阿拉伯哲学和医学的影响已经常常被注意到。

虽然认为伊本·鲁世德首创了注释的方法③ 这种被广泛认可
273 的观点现在应该予以抛弃,但毫无疑问,他是中世纪最伟大的哲学家,在圣托马斯·阿奎那之前充分地利用了注释的方法。这种方

---

① 迈拉库希:《马格里布珍闻》,175页;伊本·艾比·乌赛比阿:《信息之源泉》卷二,76页。参见戈蒂埃:《伊本·鲁世德(阿威罗伊)》,9—10页。

② 穆智台希德,阿拉伯文音译,原意为"勤奋者",指伊斯兰教公认的专门研究伊斯兰教教法学(法理学)和神学的权威学者。在处理法律和神学问题时,他们有权根据教法原则提出个人意见(伊智提哈德)。——译者注

③ 例如参见戈蒂埃:《伊本·鲁世德(阿威罗伊)》,18页;勒南:《阿威罗伊和阿威罗伊主义》,59—61页。

法显然是与《古兰经》注释(tafsīr)法相类似，常被法拉比用于他对亚里士多德有逻辑的注释中，伊本·西那在那已失逸的《公平书》[1]中，也较小程度地运用了这种方法。

伊本·鲁世德写了三种类型的对亚里士多德著作的注释，一般标志着大的、中等的和小的。除不太重要的以外，他评注了亚里士多德的全部著作、柏拉图的《共和国篇》和波菲利的《导论》，虽然这是确确实实的，但在这些注释中同时写下大、中、小三个版本的只有亚里士多德的几部作品：《物理学》、《形而上学》、《灵魂论》、《天文学》和《后分析篇》。[2] 大和中的注释本之间的差别常常不是容易区分的。另一方面，意译或概略则是比较短的摘要，与关于泰米斯提乌斯、格林和阿弗罗迪西阿的亚历山大的较早时期的希腊节本相近。

除了这些注释外，伊本·鲁世德写出了一系列有创见的作品，以显示法拉比和伊本·西那偏离亚里士多德的真正学说多么远。有一种著作论述《法拉比探讨逻辑学……与亚里士多德的学说背道而驰》，另一种著作涉及《法拉比在调解、证明的原则和后分析的定义方面与亚里士多德分道扬镳》。另一组亚里士多德学派的论文是针对伊本·西那的。《对伊本·西那〈治疗书〉中的形而上学部分所讨论的问题的全面探究》看来论述了他对伊本·西那形而上学方面的全面责难，其大意可能是从他的尚存的著作中搜集来的。另一篇论文特别叙述《伊本·西那关于绝对的潜在性、自身的潜在性、通过其它的必然性和自身的必然性之间的区别》。除了后几种作品外，还得加上在许多注释中，在《毁灭的毁灭》一书以及《言论集》和《证明法指津》这两种重要的神学小册子中，对法拉比和伊本·西那的大量提及。

事实上，伊本·鲁世德著作中的这三个主要部分，可以看作是
274 他对亚里士多德著作的注释或阐述、他以据他认为，法拉比和伊

① 这一著作的重要的残篇已经流传下来。见巴达维：《亚里士多德在阿拉伯》，22—74页。至于法拉比，则见《箴言书解释》。

② 关于这些注释的目录，见沃尔夫逊："出版亚里士多德哲学内阿威罗伊评注全集的修订计划"，《知识宝鉴》卷三十八(1963)，90页起；参见勒南：《阿威罗伊和阿威罗伊主义》，62页。

本·西那要末歪曲了，要末误解了它的那种纯亚里士多德主义的名义，对他们俩提出的批评，以及他对被适当地理解的哲学和被适当阐述的圣典之间的本质上的和谐性所作的论证。

中世纪哲学史家在此以前都倾向于集中将伊本·鲁世德作为一位注释家来研究，因而着重介绍他在注释亚里士多德著作方面所作的贡献。可是，伊本·鲁世德在伊斯兰哲学思想史上的地位根本不是这码事。从上述态度得出的看法中的错误是令人遗憾的。首先，这导致一方面将"阿威罗伊"描绘成罗马天主教反抗教会的既定权威的某种领袖，一位穆斯林的布拉邦特的西格尔①，另一方面将他说成是西班牙和法国南部的犹太人之间的一个新兴的智力浪潮的领袖。而且它还倾向于忽视他对哲学和圣典之间的关系这个持久不断的问题所作的有独创性的贡献，他自己在这方面最深刻的信念，看来可以说是已经含有作为使他失去民族资格的结果。没有一个人会希望低估伊本·鲁世德对阐述亚里士多德学说方面的贡献。因为在这方面存在着他那站在一支国际性的学者队伍最前列的公认的权利，这批学者从德奥夫拉斯多斯到法拉比和圣托马斯·阿奎那，都通过他们对人类的哲学统一性的共同事业所作的奉献而被阐明。可是在这过程中，如果他的极其重要的智力兴趣和在伊斯兰思想的历史的来龙去脉中的地位被忽视的话，就会使他严重地受到委屈。

造成伊本·鲁世德失去民族资格的，就是意味深长的历史性的环境，随着十二世纪末西欧亚里士多德主义的复兴，他立即被承认为一位在犹太教徒和基督教徒中都是不容置疑的领袖。他受到摩西·迈蒙尼德(1204年卒)②及其门生约瑟夫·本·尤旦的极大尊敬，从而建立了他在犹太教徒中作为亚里士多德的杰出的注

① 布拉邦特的西格尔(约1235—1284)，法国哲学家，巴黎阿威罗伊派首领。1266年，巴黎大学四民族师生大辩论时初露头角，此后即因异端观点受到教会追究，死于意大利奥尔维托教廷狱中。但丁在《神曲·天国》(十，134—6)中提到他。——译者注

② 犹太哲学家，生于西班牙科尔多瓦，穆斯林遭迫害时，逃往开罗(1165)，任犹太人会堂总教长(1177)，死于开罗。著有《迷路指津》等。——译者注

释家的声望。到十二世纪末之前，伊本·鲁世德的阿拉伯文著作已经被犹太学者所阅读，这些学者的哲学文化正如勒南所说的，“除了穆斯林文化的反映外，一无所有”。① 可是到十三世纪初，犹太人在比利牛斯山脉以外，沿着地中海沿岸的散居情况，使得将他的著
275 作翻译成希伯来语成为必要。摩西·本·蒂邦、雅各·本·阿巴·迈里、西梅翁·阿纳托里、所罗门·本·约瑟夫·本·约伯、泽拉齐雅·本·伊萨厄克，以及约瑟夫·本·梅奇斯，都是十三世纪译他著作的最著名的翻译家；在十四世纪时，译他著作的翻译家包括卡洛尼默斯·本·卡洛尼默斯、卡洛尼默斯·本·托德洛斯和赛默埃·本·尤旦·本·梅苏兰。② 十四世纪的一个独特的特征，是在伊本·鲁世德的注释的基础上，超注释整个浪潮的兴起。③

犹太人的阶段只是伊本·鲁世德的著作西移的第一步。正如罗吉尔·培根（约1294年卒）和莱蒙·马丁（1284年之后卒）的情况所阐明的那样，由于犹太教徒和基督教徒之间的紧密的文化联系，以及希伯来语在西欧的相当普及，阿拉伯哲学著作的拉丁语译本常常是通过希伯来语的，这到十三世纪初已非常流行。1217年和1230年间苏格兰人迈克尔将伊本·鲁世德关于《天文学和宇宙生成论》、《灵魂论》、《起源和衰灭》、《物理学》、《形而上学》、《气象学》的注释本，以及《小自然》和《世界之实质》的意译本译成了拉丁语。另一方面，德国人赫尔曼在1240年和1256年之间翻译了《诗学》和《尼各马可伦理学》的梗概。④ 余下的注释本也逐渐由一些不太著名的学者翻译了。阿威罗伊的三十八种注释本中总共有十五种在十三世纪内直接由阿拉伯文译成了拉丁文。⑤

此后，伊本·鲁世德的注释本可以说已经成为西欧亚里士多

---

① 《阿威罗伊和阿威罗伊主义》，173页。
② 同上，186—187页。
③ 同上，193—194页。
④ 同上，205—206页；参见沃尔夫逊：“出版亚里士多德哲学内阿威罗伊注释全集的修订计划”，《知识宝鉴》卷三十八（1963），92页。
⑤ 见沃尔夫逊在“修订计划”中的书目，92页。

德遗产的一部分。伊本·鲁世德在穆斯林帝国几乎没有任何门生或继承人。即使他的批评者也是无足轻重。可能除了伊本·泰米叶(1327年卒)外，他们中没有谁具有伊本·西那的主要批评者加扎利的高度。可是他在西方的追随者和批评者构成了一个光辉的人物系列：迈蒙尼德、布拉邦特的西格尔、摩西·本·蒂邦、莱维·本·杰尔逊、大阿尔伯特、圣托马斯·阿奎那。

为了正确地理解伊斯兰教徒伊本·鲁世德的哲学和神学思想，最重要的来源毫无疑问是最伟大的哲学神学著作之一——他
276 的《毁灭的毁灭》(Tahāfut al-Tahāfut)。此书可能写于1180年，是伊本·鲁世德最成熟的思想成果，构成对加扎利批判希腊—阿拉伯哲学的一个系统的反驳。另外，它还是将作者的最基本的思想引入焦点的一种高明的展示。

加扎利将他攻击的主要矛头对准法拉比和伊本·西那这两位据他认为是亚里士多德的最著名的穆斯林注释家。这我们还将提到。伊本·鲁世德不是捍卫这两位穆斯林哲学家，而是常常满足于显示他们偏离真正的亚里士多德学说的方法或针对加扎利论证的说服力。他自己对亚里士多德原著的仔细研究和分析使他能比其他任何穆斯林哲学家更好地确定那种偏离的程度，将那种使伊斯兰哲学家和神学家各执一词的争端归于他们本质的组元。在他的诸如《物理学》和《形而上学》的一些大部头注释本中，比在《毁灭的毁灭》中更完全地探讨了某些这样的问题，但在任何地方它们都没有比在这部关于哲学论战的出色论文集中更鲜明地和富有表达力地提了出来。

在我们转向考虑伊本·鲁世德对加扎利的反阿维森纳的攻击所持的评价之前，有必要比较详尽地考察一下他对哲学与圣典的关系这个永远存在的问题所作的重大贡献。从铿迪的时代起，这个问题就是一个被神学家提出来反对哲学家，对穆斯林大地上哲学探讨的整个任务投下浓重阴影的主要争端之一。伊本·鲁世德比他的任何前辈都系统得多地发展了那种使他能有效地处理这一问题的严格的神学方法。

这种方法的出发点是晚期新柏拉图主义关于真理在它所有的表现形式中一致性的主张。精诚兄弟社也许是在十世纪首先推广这种主张的，但它虽然必定不是被诸如伊本·拉旺迪或拉齐这样的自由思想家，而是被铿迪、法拉比、伊本·西那，以及整个照明主义(Ishrāqī)的传统所预料的。正如杰姆布利库斯、大马士革派、叙利亚派、西姆普利丘斯的折衷主义中所阐明的，① 关于所有
277 真理的一致性的概念显然是从希腊新柏拉图主义传统中继承下来的，它是伊斯兰哲学家们能证明他们的哲学研究的正当性、对神学家让步、满足头脑对内在一致性的强烈欲望所采用的唯一合乎逻辑的方法。

《古兰经》俯拾皆是的拟人说从一开始就提出了关于这种一致性的严峻的问题。《古兰经》提到真主"升上宝座"(《古兰经》7:54和20:5)以及在末日仰视真主的可能性(《古兰经》75:22)都是仅仅提到的两个最突出的例子，它迫使比较带有理性头脑的神学家从瓦希勒·本·阿塔的时代以来，都求助于这个唯一可能合乎逻辑的手段——采用不牺牲他们的智力内容而又捍卫真主的非物质性的方法对这种种拟人说予以阐明。这样，"升上宝座"被穆尔太齐赖派和穆尔太齐赖派之后的神学家解释为一种显示威仪或君权的比喻，对真主的面目的"注视"则是比喻为极乐的目光。

象马立克·本·艾奈斯(795年卒)和艾哈迈德·本·罕伯勒(855年卒)那样思想比较刻板的教律学家和注释学家，并不特别被这样的拟人说所困扰。在他们对《古兰经》经文的绝对可靠性和神圣性的无条件信念中，他们只是愿意接受它的真理。但是他们和后来数世纪内的其他拘泥于字面解释的人和半拘泥于字面解释的人所持的这一看法，不能满足理性主义神学家或哲学家的尽找岔子的智力的好奇心。伊本·鲁世德也完全同意《古兰经》的绝对可靠性，但他同样承认真理一致性的基本原理。②

① 见泽拉尔：《希腊哲学史概要》，参见法赫里："阿威罗伊神学中的哲学和圣典"，《中世纪研究》卷三十(1968)，78—79页。

② 例如见伊本·鲁世德：《哲学言论集》，26页；参见霍拉尼：《阿威罗伊论宗教和哲学的和谐》，70页。

对于伊本·鲁世德来说，这种基本原理不仅包括求助于解释(ta'wīl)这种方法论的必要性；另外，它还暗示着默认哲学和圣典、理性和启示作为真理的两个主要的和绝对可靠的源泉的奇偶性。如果某些哲学家，例如伊本·西那，在他们为哲学的热忱中倾向于牺牲这种奇偶性，象锷迪那样的另一些哲学家则从未对此表示过怀疑。伊本·鲁世德比任何其他穆斯林哲学家更为出色，他清晰地表达出这种奇偶性的概念，导出其中固有的所有合乎逻辑的推论。

两种情况尤其使伊本·鲁世德能够保持我们称之为哲学和圣典、理性和启示的奇偶性的那种困难的立场。第一，《古兰经》本
278 身所制造的（《古兰经》3:5）、从泰伯里（923年卒）以来的注释家所承认的那种模棱两可的（mutashābih）和毫不含糊的（muhkam）①的经文章节之间的区别。第二，(逊尼派)伊斯兰教中缺乏有权解释教义的教导的权威。第一种情况需要的是承认某些《古兰经》章节不能按照表面意义去理解。第二种情况遗留下来的问题是需要某种被授予教义冲突的仲裁权的权威。在十叶派伊斯兰教中，这种仲裁权是授予伊玛目的，他是整个社团的精神的和世俗的领袖，也是该社团一贯正确的教师(ma'allim)。这说明从十世纪精诚兄弟社的时代以后，到十一世纪的奈西尔-伊-胡斯罗和十七世纪的希拉济时代，在十叶派的圈子内，哲学和圣典之间的冲突为什么一直不是一个严重的问题。

伊本·鲁世德在试图确定将被授以这种教义权威的人时，显示出他最大的敏锐性。《古兰经》又一次给他提供了这种确定的线索。由于宣称"他降示你[即穆罕默德]这部经典"，它进一步说明(至少根据一种完美的声音和高雅的朗读所称)，"其中有许多明确的节文[muhkamāt]……还有别的许多隐微的节文[mutashābihāt]"，"只有真主和学问精通的人，才知道经义的究竟[ta'wīl]"(《古兰经》3:5)。

① mutashābih 原意为"类似的、隐微的"，指没有下明确判断的经文。muhkam 原意为"严密的、精密的"，指下有明确判断语的《古兰经》经文。——译者注

立即会被注意到，整个争端在于“学问精通的人”这个短语的解释上。可对于伊本·鲁世德来说，这短语容许有一种，仅仅有一种解释，那就是指哲学家。他的理由有时是历史上找到的，有时纯粹是创先的。在亚里士多德逻辑学理论和他自己对经院神学方法的有效性的估计这两个基础上，他得出了自己的判断，这对于他来说是不能否认的。众所周知，亚里士多德在《后分析篇》(卷一，71^{b}) 和《正位篇》(卷一，100^{a-b}) 中对科学的和诡辩的论证的区别，他在《论智者》(165^{b}) 中列出四种驳辩的论证法：说教式的、辩证式的、查问式的和争论式的。在《修辞学》(卷一，1354^{a}) 中，他解释修辞的或有说服力的推理的性质。伊本·鲁世德将上述几种归于三种主要的驳辩类型：论证的、辩证的、修辞的，他进一步将论证法与
279 哲学家的方法、辩证法与神学家的方法、修辞法与一般群众的方法等同起来。①

据他所说，使神学家(al-mutakallimūn) 进一步失去资格的是这么一个事实：他们不正当地泄漏只为那些适合领会它们的人所保留的注释的秘密，他们因此播下了伊斯兰教异端和不和的种子。②

为实现他反对神学家，尤其是艾什阿里派的情况，伊本·鲁世德写了他的《关于社团信仰证明法指津》(al-Kashf)，③ 旨在于作为他的《哲学和宗教的关系》(Fasl④) 的续编。他在这篇论文中的目的被宣称为“对制定法典者[即穆罕默德]打算让公众坚持的那些信仰的外表[al-Zāhir]的检查”，作为与神学家们的无根据注释已经引诱公众奉行的那些(虚假)信仰的区别。⑤ 他所谓的那些“外表的信仰”是指作为灵魂的拯救必不可少的那些信仰项目，或正如

① 见伊本·鲁世德：《哲学言论集》，19—20 页；霍拉尼：《阿威罗伊论宗教和哲学的和谐》，64 页。

② 《哲学言论集》，22—23 页，处处可见；参见《阿威罗伊论宗教和哲学的和谐》，65—66 页。

③ 《哲学言论集》，30—32 页；阿隆索的西班牙译本：《阿威罗伊的神学》，203—205 页。

④ 即《哲学言论集》。——译者注

⑤ 伊本·鲁世德：《证明法指津》，30—31 页。

他所表述的原文那样，"[信仰者的]信仰没有它就不是完全的那些项目"。这些项目的确定给他提供机会，当他理解它时作出正统性的陈述，同时也规定注释方法的条件和界限。

第一个条件正如已经提示的那样，无论是神学家（穆尔太齐赖派或艾什阿里派）、拘泥于字面解释的人（hashwiyah），还是鼓吹秘密方法的人（即伊斯马仪勒派或内学派），都没有能力系统地阐述真正信仰所要求的"合理的注释"。只有哲学家才有能力这样做。他反对上述的每一种团伙的特定的责难的检定在于本书范围之外，但值得注意的是，向他们发动的全面攻击就是针对他们的大部分论点或注释都是在传说中没有根据的那种"创新"。①

第二个条件是那面向所有阶层的人，而不仅仅对哲学家而说的圣典使用了已经提到过的这三种证明法的类型。② 可是，每一个
280 阶层达到适合该阶层的，其灵魂的拯救所需要的相信（al-tasdīq）程度。伊本·鲁世德论证道，这就是真主智慧的标志：他在《古兰经》中根据每一阶层的理解程度而向他们说话。③

第三个条件是注释应该是能适当地被理解和运用。注释（ta'wīl）一词意味着"将该项的内涵从现实引伸到借喻的意义而不破坏阿拉伯人语言惯用法的行为，这种惯用法考虑到给予某物以适合它的实质、原因、偶因或伴随情况的名字。"④ 伊本·鲁世德反复断言大众将根据其表面涵义而取圣典的看法，泄漏"注释的秘密"是一种非常严重的罪行，加扎利尤其犯了这种罪。这种论点明显的言外之意是，有一种只能导致罚入地狱的不敬神的好奇性，没有准备探索启示的隐蔽真理的大众该不惜一切代价地去防范这种好奇性。

哪些应该注释，哪些不应该注释，这两者之间的分界线在哪里？伊本·鲁世德对此并没有清楚地琢磨出来。可是，从他的陈

---

① 同上，31页。
② 伊本·鲁世德：《哲学言论集》，7、19页。
③ 《哲学言论集》，9页；《证明法指津》，79页。
④ 《哲学言论集》，8页。

述中，可以合理地推断出，有三种情况需要注释：(1)没有可能根据圣典的某些章节的法律的或教义的意义而得出佥议（ijmā'）之处；(2)圣典的说法似乎相互抵触之处；(3)这些说法看来与哲学的或自然理性的原则相冲突之处。

这些情况中的第一种情况毫无疑问是可能注释的最肥沃的地区。佥议本身是种很难作出的规定，在缺乏一个具有说教资格的宗教权威的情况下，它是无说服力的。[①] 当然，基于所有教法和教义内容的佥议可能在穆罕默德在世期间就已经获得了，因而注释的领域从一开始就严格地受到限制，这在理论上是可能的。但早期伊斯兰史上的神学上的不和这个事实无可争辩地表明这一推测是无根据的。

第二种情况是《古兰经》的注释家们和神学家们（尤其是穆尔太齐赖派）主要关心的问题。伊本·鲁世德本人自然关心第三种情况，特别是因为神学家和哲学家之间的断断续续的辩证法的斗
281 争已经严重地危及穆斯林世界里的哲学，使它在加扎利不朽的冲击之后面临破产的边缘。他感到，只有当哲学证实它和宗教之间不会产生真正的冲突、合适地被注释的圣典和恰当地被理解的哲学是完全和谐的时候，才能恢复哲学的名誉。

有人可能会注意到，伊本·鲁世德在任何地方都没有建议哲学家受权引进任何新的教义，或者相反，受权排除实际上已经确定的任何教义，以力图通过注释使哲学和圣典协调起来。从这一点便产生，与圣典经文的注释家一样，他是完全依靠这些经文的。这是第一的，或许是最重要的哲学注释法的界限。但还有其它同等意义的界限。哲学家象宗教社团中最恭顺的成员一样，在灵魂拯救，或正如伊斯兰资料所表达的那样，在今世和来世的幸福方面，具有个人的利害关系。哲学家为维护自己的灵魂拯救，必然同意灵魂拯救必不可少的那种信条的体系。

因而，这样的信条的不能再缩小的核心的确定，便成为哲学家

① 关于佥议的一般问题，见戈蒂埃：《伊本·鲁世德（阿威罗伊）》，32—33页；霍拉尼：《阿威罗伊论宗教和哲学的和谐》，28—29页。

的一个决定性的问题。正如在《证明法指津》中所概括的，这一不能再缩小的核心由哲学家、神学家和普通人都必须赞成的下列项目或戒律所组成。（1）真主作为造物主和世界的天意统治者的存在。关于这一存在的最有说服力的论据既不是由亚里士多德发展的宇宙论的或原因论的论据，也不是来自那由阿维森纳和艾什阿里派神学家们所提出的偶然性的论据，而是来自发明（或创造）的论据、天命或构思的论据（dalīl al-'ināyah）。① 《古兰经》本身已注意到最适合于各阶层人的接受能力的这后两个论据。（2）三处《古兰经》经文（21:22、23:91、17:44）中所明确表述的真主的单一性，这些经文是为证明这种单一性的所有哲学论据的基础。（3）《古兰经》论断为真主所有的、每个穆斯林必须相信适用于真主的那些
282 "完美的属性"。② 它们是知识、生命、力量、意志、听觉、视觉和言词。（4）《古兰经》中，尤其在不朽的章节"任何物不似象他"（《古兰经》42:9）中所清楚地断言的真主免除任何不完美性（tanzīh），它是穆尔太齐赖派和新柏拉图主义者特别喜爱的方法——排除法最终所依据的。除去《古兰经》，这一概念根植于人的本性之中。因为人本能地承认造物主必须与天地万物不同，这两者所共有的任何属性一定通过卓越的方法，或正如经院哲学家所提出的那种突出的样式，而属于真主。③

其它的项目是（5）世界的被造，（6）预言的有效性，（7）真主的公正性，（8）死后的复活或生存（al-ma'ād）。《古兰经》已对所有这些问题毫不含糊地立了法，因而给哲学家、神学家和广大群众除了默认外别无选择。在这里，注释或论战是完全被排除的。可是很清楚，这些项目被理解的方法在《古兰经》里没有被确凿地规定。让我们以创世问题为例吧。世界是真主所创造的，这是绝对肯定的；可是，这世界是否正如神学家所坚持的那样，是从太虚中和时间内

① 伊本·鲁世德：《证明法指津》，45—46页；参见法赫里："关于真主存在的伊斯兰经典论点"，《穆斯林世界》卷六十七（1957），133—134页。

② 见下述，284—285页。

③ 伊本·鲁世德：《证明法指津》，60—61页；加扎利：《哲学家的矛盾》，463页，处处可见。

被创造的，这是非常不清楚的。《古兰经》对此没有一星半点的陈述，它只是明确地宣布"真主与非存在共存"，所以这世界是在它不存在之后进入存在的。恰恰相反，一系列《古兰经》章节的含意看来是暗示这世界的"形式"是在时间内创造的，而它的持续时间和物质这两者则是非创造的。这样，"他在六日之中创造了天地万物，他的宝座原是在水上的"（《古兰经》11:6）这节经文含有水、宝座和衡量它们持续性的时间具有永恒性的意思。与此相似，"然后，他志于造天，那时，天还是蒸气"（《古兰经》41:10）这节经文意思指天是由原先存在的物质——蒸气所创造的。①

现在让我们看一看死者复活这个相当棘手的问题。这是一个"关于它的有效性"的问题，伊本·鲁世德写道，"形形色色的宗教都处于那些已经通过必要的证据确立起它的真理的博学者的同意和论证之中"。② 在这一点上，哲学家和神学家之间的唯一不同，是
283 对这种复活的特性（sifat）理解不同。《古兰经》在涉及大众的福利时曾用世俗的感官方面的或肉体方面的语言，说到来世的享受和苦难，以迫使他们同意。至于他们通过鼓励一种有道德的生活，为正面的道德或精神的目的服务，这样的"感官方面的描写"只能受到哲学家们的欢迎，他们一定虔诚地听从作为穆斯林社团在这些问题上的法典制定者的先知们的权威。③

确实，某些圣典不提"感官方面的描写"。可是《古兰经》胜过那些圣典的是：它将感官方面的或形象化的描述同精神的或非感官方面的方法结合起来，从而维护了上述三个阶层人们的灵魂拯救。④

这种观点的一个明显的言外之意是，作为不同于哲学家和神学家的广大群众只能理解种种感官方面描写的形象化的语言。曲解这种语言的性质或目的的神学家们已经将注释的过程扩大到这

---

① 伊本·鲁世德：《哲学言论集》，13页。
② 伊本·鲁世德：《证明法指津》，118页。
③ 伊本·鲁世德：《毁灭的毁灭》，584页。
④ 《证明法指津》，102—103页；《毁灭的毁灭》，585页。

种语言上，从而使大众迷惑不解；他们强调注释的运用，否认了真主的智慧。可是，既然《古兰经》比比皆是的种种感官方面的描写不是属于可能有多种解释的那种陈述，那么大众的责任就是按它们的表面价值接受这些描写。想通过注释，向他们吐露这些描写的隐蔽意义的任何企图，都将受到谴责。①

另一个言外之意是，尽管哲学和关系到信仰的基本原则的圣典之间的和谐性，宗教却具有比哲学更广泛的范围。有鉴于哲学关心"一小部分人（哲学家们）的智力的福气"，而宗教却关系到所有人的福气，因而宗教运用三种类型的论据：修辞的、辩证的和论证的。② 这三种论据虽然不同，但都并非是不能共存的。通过论证得出的结果和通过辩证的或修辞的方面获得的结论实质上没有不同。只是它们表达的形式有所不一。

此外，在理性的范围之外存在着哲学不能大胆闯入的整个区
284 域。所以加扎利"关于在人的认识的范围之外存在着什么，这是必须求助于圣典（al-shar'）③"的论述是对的。④ 在某些情况下，人的理性本质上不能获得对人的福气必不可少的某种形式的知识。在另一些情况下，这不可能是因为偶然的障碍或简直就是主体物质本身所固有的困难。在所有这样的情况下，启示必然补充理性的知识。⑤

现在让我们转向伊本·鲁世德对加扎利主要的反阿维森纳的苛评的反驳方面。一个主要的批评是伊本·西那和一般的新柏拉图主义者采取穆尔太齐赖派神学家们的方法，剥夺真主任何积极的属性的那种主张。这些属性被他们描述为与他们使其具有资格的

① 《证明法指津》，64页。
② 伊本·鲁世德：《毁灭的毁灭》，582页。
③ 这里指圣典中有关伊斯兰教教法方面的规定。伊斯兰教教法是有关穆斯林宗教、政治、社会、家庭和个人生活法规的总称，包括信仰、道德、崇拜仪式、民事和刑事等，以嘉许和禁戒的律例形式表达，目的在于使信仰和礼仪同民法、刑法和国家法相结合，成为穆斯林的宗教职责，并非一般意义上的"法"，且对非穆斯林不具约束力。——译者注
④ 《毁灭的毁灭》，582页。
⑤ 同上，255—256页。

实体的本质迥然不同的，对这本质来说是外来的。据他们所述，作为绝对单一的真主内，本质和属性的混合在逻辑上是不可能的。①

伊本·鲁世德在反驳中指责加扎利把属性的性质曲解为分别适用于真主和天地万物。哲学家们并不否认真主的"完美的属性"，即知识、意志、生命、力量、言语、听觉和视觉。他们否认的是这些属性单义地适用于真主和天地万物，或在天地万物和真主之间存在着任何比例。知识的属性可以从我们在这世界上观察到的宏伟的序列和其中较低的总是促进较高的方法里推断而出。这样，知识永远属于真主，但它与被造实体的联系的方式我们是不知道的。所以我们说真主不是通过知识的永恒的方式，就是通过它的非永恒的方式，知道被造实体 (al-mahdathāt) 的未来或它们的过去，这种断言并不是正当的。② 在神与(被造的或非永恒的)人的知识方式之间，没有相称之处，因为鉴于真主的知识是众所周知的客体的原因，那么人的知识只是结果。如果确实如此，那么阿维森纳关于真主具有个别事物的一般概念的知识的论点，一定会以全称和特称都是人的而不是神的知识范畴为理由而予以拒绝。事实上，真主的知识的方式既然是永恒的超然存在的，它只能被真主本身所知晓。③

285 与知识伴随的另一个属性是生命。我们注意到，在天地万物中，知识总是由生命所伴随，以这种观察为基础，我们断定造物主一定也具有生命。通过同样的标志，我们断定他一定具有意志、力量和言语。因为动因的自觉行为的特点是他意愿这种行为，并具有力量去那样做。至于言语，它简直就是表达动因对已做行为的知识的口头的或其它的表面迹象。最后，听觉和视觉作为真主对所有可能的认识客体——不管是理性的还是感性的——无所不包的知识的必然结果，也必须是真主的属性。④

---

① 同上，162—163 页。
② 《证明法指津》，54 页；参见《毁灭的毁灭》，443 页。
③ 《毁灭的毁灭》，446 页；《达米曼》(《哲学言论集》附录)，28—29 页。
④ 《证明法指津》，55—56 页。

伊本·鲁世德未曾说明真主如何能具有这样的感觉的知识。真主知识——不管是理性的还是感性的——的方式，在范畴上被说成是无法知晓的，因为它是无限的或超然存在的。可是他没有放弃试图合理化说明这种情况，尤其是揭示它与作为自我思考的思想的神的本质的关系。亚里士多德的理性由于断言只有神的知识的适当的客体才是神的本质，它就是期望让神免除那包括特称知识的无礼或无常性。伊本·鲁世德接受这种论点的前提，但却力图使真主摆脱被亚里士多德宣称为绝对的神的福祉的标志的那种愚昧无知的状况。

他论证道，无形的实体所分享的知识的性质就是这样，客体和主体是完全同一的。所以其结果是"真主在认识自身之中，认识凭借作为万物存在原因的那种实在而存在的万物……这样，第一实在通过就是他自身的那种存在本身，知道各特称存在的性质。"①

加扎利在《哲学家的矛盾》的第二部分，论述他认为与伊斯兰教教义冲突的四种物理学命题。在第一个问题中，他根据两个主要的理由批驳因果关系的有效性。第一个是神学方面的理由，那就是从巴吉拉尼以来的艾什阿里派使它变成传统的理由，即它妨碍《古兰经》关于真主的绝对力量以及他在世界上自由而非凡地行动
286 的无条件的特权的概念。第二个是认为自然的原因和结果之间所谓的相互关系既不是通过经验，又不是通过逻辑而得到证明的那种比较深奥微妙的认识论的论点。首先，感性的经验并没有成为认为结果是通过原因而发生的那种主张的根据，而它简直就是与原因一起出现的，将时间的连接与必要的因果关系的确定等同起来，是一个错误。第二，没有将原因事件与结果事件结合在一起的逻辑上的必然性，而只有规定它们将接连发生的真主的预先安排(taqdīr)。没有什么能阻止被真主注定的这样的先后次序，在真主如此希望的任何时候，发生在通常被穆斯林称为奇迹的那些离奇

① 伊本·鲁世德：《大注释》卷三，1707页；参见托马斯·阿奎那在《神学大全》第一部，第十四题，第六条中的陈述。

的现象中时，成为一反常态的次序。①

伊本·鲁世德在他的反驳中注意到否定"生效的因果关系"只是诡辩家词语上的可能性。一般地说艾什阿里派，尤其是加扎利，在否定因果关系的必然性方面的神学上的动机，是给真主保留在世界上的统治权和功效性的专有的特权。但是这样的否定会废弃全部行为的概念，从而将世界上的起源和衰灭的过程归于真主这整个基础将会被消除。② 这样，加扎利不情愿地摧毁了真主专有的功效性的概念可以依靠的那唯一的逻辑上的基础。

进一步说，真正的知识本质上是引出在特定的过程之下的原因的行动。在这个程度上，这样的原因是未知的，这过程也被认为是未知的。因此，这就得出谁拒绝承认因果关系，他就否定了理性的结论。② 这样的否定的结果对于哲学和科学来说，正如它对神学来说一样，是令人困扰的；因为如果万物在世界上是偶然发生的，或依靠真主的不可测知的命令而发生的，那么在天地万物中不能清楚地辨别出任何理性的型式。这不仅等于否定统辖宇宙间天地万物的那个智慧，而且也否定贤明的造物主本身的存在。根据这种观点，不再可能从我们在世界上所观察到的次序的美妙证明真主的存在，或驳斥将世界上发生的一切归于或然性这种盲目力量的实利主义者的论据。④ 这样的论点一方面是与哲学家们的学说
287 不相容的，另一方面也是和将这世界描述为真主完美的杰作的《古兰经》的明确的看法背道而驰的。

《哲学家的矛盾》余留的物理学问题对准灵魂的自我存在性、非物质性和不可毁灭性。据加扎利所述，哲学家们不能证明前两个所谓灵魂的属性，因而作为逻辑上应该来自这两种属性的第三种属性是无缘无故的。这一错误混合着灵魂的不可毁灭性或不朽性即使被成功地论证，它仍将不符合伊斯兰教关于肉体复活的教义

① 伊本·鲁世德：《毁灭的毁灭》，517—518页；参见法赫里：《伊斯兰偶因论》，60—61页。
② 《毁灭的毁灭》，519页。
③ 同上，522页。
④ 伊本·鲁世德：《证明法指津》，41—42页、86页。

这一事实。

在反击加扎利对前两个方面的非难中，伊本·鲁世德满足于再次坚持亚里士多德的论点。根据此论点，只有灵魂中的智力的成分才是非物质的，从而能幸免于肉体的死亡。① 可是，在对第三个命题的驳斥中，他把我们已经提到过的那种哲学和圣典的关系的一个崭新的解释对准整个论战。

伊本·鲁世德在《毁灭的毁灭》和一些注释本中对法拉比和伊本·西那的批评是相当多的、击中要害的。他论证道，这两位穆斯林新柏拉图主义者在他们全神贯注于和谐的问题中，曲解或极度轻视亚里士多德和他的老师之间的巨大差别，尤其是他经受住柏图拉的理念论的批评。② 此外，构成他们的宇宙论和形而上学的柱石的整个流出主义的学说，是完全非亚里士多德的。把这样的学说归于亚里士多德，这两个穆斯林哲学家已经把他的整个学说弄得面目全非。③ 根据这种学说，宇宙通过从最高天开始到月亮为止，使天体运动的一系列各自独立的理智的媒解，必然从第一存在中流出。通过他们在其中坚持第一存在的可能性和必然性的双重关系，这些理智将多样性带进了其原始因是绝对太一的宇宙。

力图通过求助于这样的手段解释多样性从单一性中流出的这一特殊的学说，不仅是非亚里士多德的，而且也是充满着逻辑上的
288 种种谬论的。从不可见的动因（即真主）是与可见的或特定的动因相似的这一无缘无故的前提出发，它的倡导者进一步声称不可见的动因同样也只能产生单一的结果。但这是曲解了真主力量的性质，限制了它的范围，武断只有单一的产生方法。④

在《对亚里士多德的〈形而上学〉的大注释》的一处重要段落中，⑤ 伊本·鲁世德检验了关于世界起源的各种各样的理论。首先是"我们的宗教的神学家和基督教神学"提出的从太虚中创造的

① 《毁灭的毁灭》，553页，处处可见。
② 伊本·鲁世德：《〈形而上学〉意译本》，53页，处处可见。
③ 《毁灭的毁灭》，182页。
④ 同上，176—177页。
⑤ 伊本·鲁世德：《对亚里士多德的〈形而上学〉的大注释》卷三，1497—1498页。

学说，根据这一学说，至高无上的动因通过“创造”的行为，没有任何依靠它才能行动的预先存在的物质，制造出作为一个整体的结果。根据这种观点，可能性独一无二地存在于至高无上的动因之中。

这种学说的对立面是潜在因素(al-kumūn)的理论，根据这一理论，动因只不过引出载体中所潜在的内容。与此相关的理论是从无物中产生无物，没有预先存在的客体或行为依据它而伴随产生的基础，不可能有未来之物。有些人象伊本·西那一样，认为“形式的赐予者”或积极的理性给予物质的实体以形式；另一些人与泰米斯提乌斯和法拉比一样，将这一行为不是归于如在自然过程中那样的物质的动因，就是归于如在超自然的或非凡的过程中那样的非物质的动因。①

第三种观点是亚里士多德的。“我们已经发现，”伊本·鲁世德说，“它最少使人产生怀疑，与存在的大自然最一致”。虽然在《对亚里士多德的〈形而上学〉的大注释》和《毁灭的毁灭》中，这一陈述都被作为附加的注释的句子说成是“正如［阿弗罗迪西阿的］亚历山大所说”，② 但是叙述这一理论用的是绝对赞同的口吻，因而一定是被想象为伊本·鲁世德确实同意的一种理论。根据这一理论，动因未曾从无物中产生任何事物，但他仅仅一起带来了形式和物质，或者更确切地说，他使载体中的潜势变为现实。通过比拟法，从真主将宇宙构成的各要素一起带来这个意义上而言，他被说成是宇宙的制造者。关于其存在是形式和物质相结合的产品（即整个起源和衰灭的世界）的那些实体，就“关联或构成［ribāt 或
289 tarkīb］的原因是存在的原因”而言，真主应被称为该世界的原因或制造者。③

非合成的实体——在亚里士多德体系中使天体运动的各自独

---

① 同上，1498页。伊本·鲁世德引证了动物和植物并非由同种类的动物或植物产生这一例子。

② 同上，180—181页。

③ 伊本·鲁世德：《毁灭的毁灭》，180页。

立的理智——的情况引起了一定的困难。他们的数目被伊本·鲁世德定为三十八个，以和托勒密的宇宙论的天体数相当。① 伊本·鲁世德的制造学说以它为基础的物质和形式的二元论，使它不可能将同样的原则适用于那些无形的本体。亚里士多德本人倾向于越过它们的起源，以及它们与不动的原动力的特殊关系这个问题。可是伊本·鲁世德明确地陈述道，这些理智象其他任何事物一样，从最高存在中导出他们的存在。因为，既然这些理智构成统治集团，既然他们都具有作为他们最独特的特点的那种存在和无形性的双重性质，那么其结果便是他们必须从最高程度上具有这些特点的那个存在中导出他们的存在，那就是"诸天体至高无上的原动力"或真主。②

伊本·鲁世德对阿拉伯新柏拉图主义，尤其对伊本·西那的其它批评，现在可以概括出来。第一，他痛斥伊本·西那关于存在涉及本体的整个概念，他相信这种本体逻辑上先于存在，可以独立地从它的客体是否存在这个事实中得到限定。只有根据一个实体实际上存在的这种设想，它的本体才能通过推理或抽象的过程而被表达或限定。据伊本·鲁世德所说，伊本·西那犯了这个错误，因为他将真正的或本体论的和理性的或有意识的这两种存在的意义混为一谈。后者可以被抽象地表达或限定，前者却不行。

此外，伊本·西那跟随亚里士多德，将"存在"和"太一"等同起来，混淆了关于太一的两种观念，即数字的和本体论的观念。据亚里士多德所述，既然存在和太一是可变换的，他从此推断存在是一
290 种偶因，而唯一正确的结论是被设想为与真理（即理性的存在）或数字的"一"同义的存在是一种偶因。③

由于一方面坚持本体的独立性或自我存在性，另一方面又宣称存在的偶因性质，伊本·西那便进一步断言存在是一种外来的

---

① 伊本·鲁世德：《〈形而上学〉意译本》，131—132页。
② 同上，139页。
③ 伊本·鲁世德：《对亚里士多德的〈形而上学〉的大注释》卷一，313—314页；卷三，1279—1280页。

品性，它伴随本体而产生，由此使它变成存在。这里可能提出的问题是，一种实体通过它获得存在和统一性的这种偶因是否从另一种偶因中导出它自己的统一性和存在。如果它从另外的偶因中导出自己的统一性和存在，那么这将依靠又一种偶因，如此等等，以至无限。如果它从自身中导出自己的统一性和存在，使得它属于它本身或本质上如此，那么这就承认至少有一种实体，它就是本身，它的存在不依靠任何外来的品性或偶因。①

伊本·鲁世德接着批评伊本·西那默认艾什阿里派的关于偶然性的形而上学，从而否定了因果关系。因为在他的关于"物质的形式"从积极的理性中流出的观念中，当物质"倾向于"接受这些形式时，他明显的意思是认为这个超越宇宙的动因（由于该原因被称为"形式的赐予者"）具有这世界上所有真正的功效。根据这种观点，物质在自然过程中所起的作用是纯粹消极的、次要的。②

另一个批评针对伊本·西那的单纯可能性和自身可能性之间著名的区别，虽然必然性通过另一个必然性，但最终此必然性在它自身。伊本·鲁世德根据这一问题写了一篇论文，这将会在后面再次提到。他在自己现在尚存的著作中经常讲到这个问题。他论证道，这整个区别是完全没有理由的。一件事既不是可能的又不是必然的，结果是虽然必然性通过另一个必然性，但自身里的可能性是语词矛盾的说法，因为它暗示"可能性的整个性质已经变了质。"③

正如伊本·西那在论证真主存在时所坚决主张的那样，这整个世界是可能的这一点也不是不言而喻的。因为我们一旦断定自然的和超自然的（超越宇宙的或超凡的）原因的系列紧密接触具体的实体，这样的实体就不再是可能的，而既是实际的又是必然的。事实上，谁想从整个宇宙万物中去掉被真主的智慧注定的必然性的标记，那就不再具有根据它断定其贤明的造物主的存在的任何

① 同上，卷三，1280页。
② 同上，卷三，1498页，处处可见。
③ 同上，1632页。

291 基础。① 伊本·西那从艾什阿里派神学家们那里接过来的宇宙偶然性的论点纯粹是"辩证的",因为它依靠这样的虚妄的前提。②

阿维森纳关于宇宙同时是可能的和永恒的观念中，与这种谬论有密切的关系。伊本·鲁世德注意到，这样的观念清清楚楚是错误的；因为可能性是处于潜在的可能中的事物的属性。一旦它变成现实，就不再是可能性，而是必然性了。此外，正如亚里士多德所阐述的那样，在永恒的实体中可能性是和必然性等同的，因为永恒地是可能性的事物一定是永恒地存在的，除非它被假定为永恒地不可能，而这是荒谬的。③

接着，伊本·鲁世德以真正的亚里士多德主义的名义，提出了三点补充的批评：(1)他对伊本·西那认为事物的存在是在形而上学而不是在物理学内被论证的主张，以及认为自然的存在并非不言而喻，而是需要证明的这类似的主张提出异议。④ (2)其次，他对认为物质终极因和最初的原动力的论述是与形而上学的哲学家，而不是与物理学家有关的主张提出质问。据伊本·鲁世德所说，在第一种场合里，形而上学家从物理学家那儿接受了关于这宇宙的那两个终极因的存在的知识。⑤ (3)最后，他抨击伊本·西那采用被称为有估计能力者 (al-wāhimah) 的灵魂的各别的官能，比较高等的动物凭借这一官能区别什么是有害的，什么是有益的。古人们(指亚里士多德和他的希腊注释者)把这一能力归于这些动物被装备起来的那种富于想象力的官能。⑥

尽管这些摧毁性的批评，伊本·鲁世德基本上仍同意伊本·西那关于人的最终命运的整个学说。他的两个西班牙老师伊本·巴哲和伊本·图斐勒，都曾阐述人的命运存在于他最后摆脱肉体存在的监禁，进入类似于各别的理智所享有的那种理性福祉的状

① 见下述，319页；《毁灭的毁灭》，413页。
② 《〈形而上学〉意译本》，4页；参见《证明法指津》，41页。
③ 《毁灭的毁灭》，98页；参见《形而上学》卷九，1050^{b}6-7。
④ 《〈物理学〉意译本》，6、18页。
⑤ 《〈形而上学〉意译本》，4页。
⑥ 《毁灭的毁灭》，547页。

态。对“连接”(ittisāl)这个问题写了不少于三本小册子的伊本·鲁
292 世德，在仅存的那本阿拉伯文小册子① 中果断地陈述道，就是在物质的或“可能的”理性与积极的理性相“连接”之中，存在着人的永恒的福祉。关于死后复活(al-ma'ād)的这个一般性问题，我们已经看到他对神学家们作出了哪一种让步。虽然在那个上下文中他自愿地承认超哲学的或圣典的解释不能被排斥，然而他仍强调在严格的哲学基础上，幸存的可能性的唯一形式是理性的，即物质的或“可能的”理性一旦与积极的理性重新结合时的形式。正如我们已看到的，人的命运通过这样的方法，逐渐地上升到总的说与各别的理智，尤其与积极的理性相适应的理性的或非物质的状况。这一地球大气圈之外的状况的标志是头脑没有任何媒介直接领悟概念形式，也认识它自身的完全现实化的能力。可是，十分有意义的是，这整个末世学观点不是毫无保留地提出的。达到理性优点的这一目标仅仅是享有特权的少数人的特权。整个大众只能通过分享实践美德的生活，达到道德上的卓越的程度，其状况不是理论上领悟真理，而是其条件已经在圣典中规定好的灵魂的正直性或严正性。②

在还将重新提到的《尼各马可伦理学》中，亚里士多德根据本质上作为神的特权的好沉思的生活描述人的最终命运。③ 这样，一个人的理性目标对于他就成为一种模仿上帝，他没有规定它的条件和阶段。另一方面，伊本·西那和伊本·巴哲把它规定为一种与理性的结合，这种结合对于他们是在灵魂的向天空的旅程中的终点阶段。尽管也许源于他对这种新柏拉图主义关于结合的理论和亚里士多德关于抽象作用的理论势不两立的观念的一定的犹豫不决，伊本·鲁世德在他的《〈形而上学〉意译本》(约 1174 年)和他的《论结合》的论文中，赞同人与各别的理智的世界的密切关系，以

① 见伊本·鲁世德：《〈灵魂论〉意译本》附录，119—124 页。在这个意译本的 92—93 页中，他赞同地阐述了伊本·巴哲的连接论，将他的方法描述为“论证式的”。可是在后来的版本中，他放弃了这一观点。

② 伊本·巴哲：《理性与人的结合》，119—120 页；伊本·鲁世德：《〈灵魂论〉意译本》，92—93 页。

③ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》卷十，1177ᵃ。

及用宛如新柏拉图主义的语言来说，他与这些理智中最低的理智，即积极的理性的永恒的结合。

293

第十章　阿维森纳之后的发展：照明及对逍遥学派的回击

一、舒赫拉瓦尔迪

我们已经谈到了伊本·西那思想中的某种自相矛盾的见解，以及尤其在他的“东方的”著作中所表达的那种对逍遥学派（al-Mashshā'iyah）的含蓄的不满。[①] 不管伊本·西那是否真正实现了自己充分地阐明这种东方哲学的计划，但确凿无疑的是，他在晚年感到一种独特的强烈要求，以远离陈腐的逍遥学派的道路，倾向神秘主义和凭经验接近真理，他把这称为照明（ishrāq）。在《哈伊·本·雅格赞》[②] 的神秘主义寓言里，东方（al-Sharq）[③] 被描绘成光明之家，西方被说成是黑暗之家，[④] 这光明的比喻完全被利用于哲学的和神秘主义的目的。

伊本·西那无论在《治疗书》还是在《东方人的逻辑学》中，都表示他计划写出一篇“包括真正科学的基本原则”的论文，这论文除了“我们自己或那些”在领悟和献身于真理的程度方面与“我们自己相近似的人”外是不予公布的。这种计划决不会被付诸实现。

两代以后，阿勒颇的希哈卜丁·叶海雅·舒赫拉瓦尔迪（1191年
294 卒），渾名为马格杜勒（被杀害者）或夏希德（殉难者），通过尽力利用伊本·西那的反逍遥学派的情绪以及他和具有他那样精神的人

① 见上述，157页。

② 伊本·西那和伊本·图斐勒都写了《哈伊·本·雅格赞》，这里显然指伊本·西那的那部作品。——译者注

③ 阿拉伯语中，东方（al-Sharq）和照明（ishrāq）的词根都是 sh、r、q 这三个字母，原意为“太阳升起”，由此派生出东方（太阳升起之处）、“照明”（太阳照耀）等词。阿拉伯学者常利用阿拉伯语的一些构词特点来达到自己的某种目的，例如这里将“东方”，即太阳升起之处，引伸为“光明之家”。——译者注

④ 见上述，160页。

所力求满足的那种神秘主义和经验主义的渴望，继续执行这种计划。他的最著名的传记作者和注释者之一夏姆斯丁·夏赫拉祖里（约1218年卒）对他赞不绝口，把他称为将“两种智慧：即经验的[al-dhauqiyah]①和推论的[al-bahthiyah]②智慧”结合起来的作者。在前一方面，他达到了被它本身行家们承认为未被超越的地位。③至于“推论的智慧”，这位传记作者宣称，在一篇主要的论文《答辩录》中，他详尽无遗地研究了古代和现代这两方面智慧的有关本题的内容，并以前所未有的方法“否定了逍遥学派哲学家的种种先决条件，重新建立古代圣哲的学说”。某些苏非派，如巴斯塔米和哈拉季，可能在神秘主义的实践方法方面，已经达到了同等的地位，但没有人能以这样完美的技能，将理论和实际结合起来。

《答辩录》构成那包括舒赫拉瓦尔迪的照明主义思想实质的三部曲中的一部；《照明的哲理》和《反驳集》则是另两部。夏赫拉祖里对《照明的哲理》(Hikmat al-Ishrāq)的赞扬是夸张的：据他所说，以前或今后都没有哪一本书已经或将会能够与它相提并论。即使看一看它的作者的含意也需要受到真主帮助的圣贤(siddīq)的敏锐和力量。这三部曲还可以加上第四部著作《傍注集》，这是一部逍遥学派主张的摘要，旨在于为驳斥这些主张准备基础。

夏赫拉祖里的陈述，以及正被谈论的四部曲的证据，清楚地表明舒赫拉瓦尔迪的思想连同其消极的和积极的成分的要旨。以可以在柏拉图和亚里士多德处找到的，并尽量远地回溯到赫尔马斯、阿斯克勒庇俄斯④、毕达哥拉斯和佐罗阿斯特的时代的某种较高的智慧的名义而对伊斯兰逍遥学派的回击，简直是作为伊本·西那曾经规划但从未充分地提出的那种神秘主义哲学的基

① 阿拉伯文译音，原意为“有鉴赏力的，老练的、有教养的。”——译者注
② 阿拉伯文译音，原意为“研究的、探讨的”。——译者注
③ 夏赫拉祖里：《灵魂的趋向》，法蒂哈手稿4516；斯皮埃斯和哈塔卡：《关于神秘主义的三篇论文》，101—102页。
④ 希腊神话故事人物，医药神、医祖。阿拉伯人把他传为古代圣哲之一。——译者注

础。

在《傍注集》的引言里，作者声称他的目的是提出第一教师亚里士多德学说的要点，而不考虑逍遥学派学者们流行的解释。他首
295 先考虑亚里士多德逻辑学的范畴，并离开一般的教条而自由处置，因为“这些范畴不是取自这位大师，而是取自名叫阿尔胡塔斯[阿尔基塔斯]① 的一位毕达哥拉斯的信徒”。② 接着，他讨论全称和特称、有限和无限、实在的和概念的等观念。在这上下文中提出的一个重要问题是关于存在和本质的问题，这是舒赫拉瓦尔迪对它特别不满的阿维森纳的本体论的遗产。他自己的立场是“说个别事物的存在是附加在它们的本质上的，这是不正确的。因为我们可以脱离存在想象它[即本质]，但我们不知道[一个虚构的动物]是否存在于某个特称的实体之中，便不能直接想象它的存在”。③所以，这两点在思想中至少是清楚地截然不同的。在万物中，存在和本质是完全同一的，因为头脑不能承认存在的万物中的任何二元性，但它却看到存在和本质、特称和全称的完全同一性。④

尽管这一同一性，存在并不象某些人所想象的那样，它对于本质是属性对于主体的关系。因为根据这些人的推测，从特称不是通过决定其本质的存在而存在，而是独立于它或与它并肩存在的这样的方面来说，本质可以在存在之前、之后或同时存在，这是荒谬绝论的。

关于存在的讨论，合乎逻辑地将舒赫拉瓦尔迪导致讨论必然的存在。在这方面，他批评伊本·西那以它是纯粹辩证的为理由所提出的关于存在必然的存在的证据，因为伊本·西那坚持存在是附加于本质的一种偶因，因而本质先于存在；这显然是错误的。他自己的证据虽然在逻辑结构方面没有根本性的不同，却是比较

---

① 阿尔基塔斯(前428—前347)，塔仑丁人。希腊的将军、毕达哥拉斯派哲学家、柏拉图的友人、数学家。——译者注

② 舒赫拉瓦尔迪：《傍注集》，见《形而上学和神秘主义作品集》，卷一，12页。

③ 同上，22页。

④ 同上，24页。

直截了当的。万物可能需要原因，因此世界上可能存在的实体的整个系列需要这样的原因。这是不可能的，因为它或许构成这个系列的一部分，它本身也会需要原因，如此以往以至无限。可是，一个无限的系列是荒谬的。所以在任何观念中都是不可能的某必然的存在，一定是在这整个系列的基础之上的。①

关于真主存在的其他证据是：(1)物体的物质和形式都不是必然的；所以物体的存在归于在各方面都是必然的某一存在。(2)既
296 然运动本质上不是属于物体的，那么宇宙间运动的系列需要一位他本身不动的原动力。(3)这必然的存在不是属于任何范畴的。因为每一个范畴至少有一个特称隶属于它，此特称是可能的，这或许得出可能性是这特称所隶属的那个种类的属性。因而所有的范畴都是可能的，需要某个必然的存在，此必然存在不隶属于任何范畴，但他是纯粹的存在，不能容许任何复数。②

舒赫拉瓦尔迪在他的整个"逍遥学派的"著作中，主张仅仅阐述逍遥学派的观点，而无需必然同意这些观点的有效性。可是他在否定这些观点方面意愿走到多远，这并不总是清清楚楚的。在许多情况下，他看来赞成这些观点或选择关于这些观点最可靠的解释。无论如何，他在许多场合宣称他自己毫不含糊的立场应该在他的主要作品——《照明的哲理》这部他自称从未有哪部作品等于或超过它的著作中被找到。③ 他告诉我们，此书的目的不是猛烈抨击对手，而是为了把道地形式的真理解释为通过"精神的观察"和作为照明(ishrāq)方法的神秘主义方法的实践，而向他展现的。

照明的方法作为第一前提而包括的东西，是亚里士多德传达给作者的。亚里士多德出现在作者的一个梦中并告诉他，自我认识是了解所有更高的知识的前奏。④ 这种认识不是纯粹推动的或思

① 同上，33—34页。
② 同上，38—39页。
③ 舒赫拉瓦尔迪：《答辩录》，见《形而上学和神秘主义作品集》卷一，401,483,505页。
④ 同上，484页。关于舒赫拉瓦尔迪和亚里士多德进行虚构的谈话的叙述，见《傍注集》，70—71页。正如我们所看到的，这一叙述使人联想到的是伪《神学》的亚里士多德。

辨的；它具有一种重要的经验主义的(dhauqī)成分。确实，在各种各样等级的智慧中，有的包括纯粹理论的知识，有的则是纯粹实践的知识。这些等级中最高级的是同时精通推论方法的那个通神学(ta'alluh)的内行。作为真主在大地上的代理人(khalīfah)，最高行政官的职务确实是属于他的。在等级的序列中紧挨着他的，是缺乏推论敏锐性的通神学的内行。代理人的官职可能也会移交给这个人，但从未移交给只精通推论知识的哲人。象十叶派的伊玛
297 目，这个代理人是必不可少的，以致对于这个世界任何时候没有一位代理人是不可能的。当他不可见时，他只是处于隐遁之中。他一般被称为"中枢"(al-qutb)。①

在他那代表照明主义哲学的核心的"光明科学"的展示中，舒赫拉瓦尔迪没有对创见提出所有权要求。这种科学一直有其倡导者：西方的柏拉图、赫尔马斯、恩培多克勒、毕达哥拉斯、阿加沙戴蒙、阿斯克勒庇俄斯、亚里士多德等等；以及东方的嘉马斯卜、法拉绍斯塔拉、布祖尔朱姆赫尔、佐罗阿斯特等等。② 舒赫拉瓦尔迪说，尽管使他们相互区别的展示的习语或方式有所不同，但这些哲人都具有最初启示给赫尔马斯（在穆斯林的资料中，他等同于《古兰经》里的伊德里斯或《圣经》里的约拿）的那种普遍而长期的智慧，并通过一种不断的系列传至巴斯塔米、哈拉季，最后到舒赫拉瓦尔迪本人。③

虽然，《照明的哲理》被作者说成是部非争论性的作品，然而它一开始就是反逍遥学派的专题论文。舒赫拉瓦尔迪对逍遥学派的逻辑学和物理学的批评，正如在这本据说比较攻击人的著作中所已知的那样，是很多的；下面我们仅仅考虑最重要的三点：

1．逍遥学派关于物质的学说是充满困难的。从逍遥学派的前提出发，它一定会被推断为物质不可能被知晓，因为它的特异性是

---

① 舒赫拉瓦尔迪：《照明的哲理》，见《哲学和神秘主义文集》，12页。
② 同上，10页。关于这些人的情况，见该文集《绪论》，25页。
③ 纳斯尔：《三位穆斯林贤哲》，62—63页。

不可知的。灵魂和各别的理智也不可能被知晓。事实上，物质通常被逍遥学派用纯粹消极的措词下了定义。①

2．第一物质(hayūlā)被逍遥学派规定为连续的和非连续的基础。可是，据他们所说，量值不构成物体的部分，但它在物体所具有的同样意义上是连续的。因此，量值必定是与物体等同的，由于这一理由，它应当被陈述为物体的真正有形的基础，而不是象他们所声称的那样是与物体无关的。所以，分清物体的东西不是象他们所声称的物质，而是接连地伴随这种量值的那些形式。

3．至于柏拉图的思想，逍遥学派论证道，如果这些思想是自我生存的，那么它们或许不可能被体现在它们的特称的描写之
298 中。然而如果证实这种思想的部分只需要特称的基础的话，那么就这种思想是不可分割的而言，整个思想也会需要这样的基础。可是，逍遥学派承认这些形式既存在于头脑中又存在于外界的客体内。这些思想一方面在仅能用智力了解的世界里依靠它们自己能相当好地存在，或者另一方面被体现在它们物质性的描写之中。②可是，舒赫拉瓦尔迪摒弃柏拉图认为思想既然是大量个别事物的共同的原型，它在数字上一定是一的这种观点。由于这思想本质上是一，它或许因此不可能在这些个别事物中成为多数。从它不是多数的事实中也不会得出它应该是一的必然结果，因为多数的对立面不是一，而是非多数，即那种逻辑上不能被断言为正在讨论中的主体的属性。③

《照明的哲理》主要关心的整个照明主义哲学的核心，是光的性质和漫射。光在这里被宣称为既是有形的又是模糊不清的。因为，如果"明显的"意味着那种不需要定义的情况，那么光作为宇宙间最明显的实体，显然也不需要定义。正如无所不在的实在一样，光因此作为一种本质的成分进入物理的或非物理的任何实体的构成之中。除了"纯粹之光"以外的万物，不是由作为黑暗实质的那

① 《照明的哲理》，见《哲学和神秘主义文集》，73—74页。
② 同上，92—93页。
③ 同上，161页。

种不需要基础之物构成，就是由这种实质的形式，即黑暗本身所构成。物体就它们能接受光明和黑暗这两者而言，可以被称为地狭(单数：barzakh)。考虑到它本身，每个地狭都是黑暗的。所以，无论什么样的发光度附属于它，一定是由外部之源而来。①

这些黑暗的实质有某些黑暗的属性。例如从黑暗的实质中所固有的那种黑暗性质所衍出的外形和量值。另一方面，纯粹之光是完全没有黑暗的，诸如不用任何媒介或描写就领悟它自己。② 在这方面，它具有与人本身的相似之处，人也不用任何无论什么样的媒介就被领悟。只有肉体的或物质的形体才为了它的领悟需要身体的器官，其本身永远不是这样领悟的主体，而是它的客体。在
299 自我的情况下，领悟的行为不是外来的方面或特性，而是个性(anā'iyah)的真正本质。它是不可分割的、不依靠它本身之外的媒介，而每种其它的领悟行为都是依赖于它的。③

这样，光可以被下定义为既能在自身中显露，又能显示其它事物的那种实体。确实，这从原有的意义上说是明明白白的。逍遥学派论证说，客体在它被剥夺物质的程度上被消极地认识。与他们的这种观点相反。领悟必须是积极地被描述为自我表现的行为，这种行为首先是光明和发光客体的属性。由于这种自我领悟的情况是非物质性的，第一物质(hayūlā)就它本质上属于并非有形的基础本身而言，或许能立即认识它自身。确实，纯粹的物质和必然的存在之间被逍遥学派作了一个仔细的比较，因为这两者都被描述为纯粹的本体。如果必然的存在凭借它的无形性或单纯性能理解它本身和它物，那么纯粹的物质也一定能够这样。④

从它对处于下方的万物的关系所持的立场出发，光明可能被分为在它自身之中并为它自身的光明和在它身之中或为它身的光明。这第二种光明照亮着其它事物，因此是为它身之光，而不是为

① 同上，106—107 页。
② 同上，110—111 页。
③ 同上，114 页。
④ 同上，115—116 页。

自身之光。不管是为自身还是为它身，光明都是完全地显露，其本身必须被描述为活生生的，这种实际的自我显露的方式是为了生命。①

纯粹之光构成一个等级制度。在纯粹之光的等级之顶上站着万光之光，整个从属的万光的系列依赖于它。万光之光作为所有其它诸光的原点或本源，一定是必然存在的。因为万光的系列由于无限倒退的不可能性，必定以第一的或必然的光为终端。这种必然之光被舒赫拉瓦尔迪称为万光之光、自我存在之光、圣光等等。②

这种万光之光的第一属性是单一性。假定有两个这样的光，就将带有它们两者分享和依靠中间物的谬论。由于本质上是一，这必然之光通过流射的过程生成第一光。第一光数字上是一，它是非混合的，因为一个由光明及其对立面黑暗组成的实体会从完全
300 没有黑暗的实在中流射而出，是不可能的。这第一光仅仅在它的完美程度上与它的本源相异。

由于它依赖于万光之光，这第一光具有双重性质：它本身的赤贫性和通过万光之光的丰富性。当它领悟自己的赤贫性或黑暗的性质时，它产生第一阴影或半影，它被舒赫拉瓦尔迪称为"最高的地峡"(即新柏拉图主义的宇宙论的最高天)。当它领悟自己涉及其本源情况下的赤贫性时，它生成第二光。第二光又生成一个光明和一个地峡(即一个天的范围)，这个过程继续下去，直至我们进入第九个地峡或范围，以及在它之下的各要素组成的世界。至于从必然之光流射而出的诸光的系列，舒赫拉瓦尔迪论证道，它不是(象阿拉伯新柏拉图主义者所坚持的那样)以第九为终止，可是他相信这种系列在数字上是有限的。③

较高的光对较低的诸光的关系被舒赫拉瓦尔迪用制服(qahr，与 empedoclean neikos 对应)的措词进行描述，而较低的光对较

① 同上，117—118 页。
② 同上，121 页。
③ 同上，131—132、138—139 页。

高的诸光的关系则以吸引或爱慕（'ishq: philia）的措词进行描述。① 制服和爱慕这两种力量统治着宇宙。在它之外一无所有的万光之光，制服着其它万物，并爱慕着最高最美的实体，即它本身。在自我爱慕的这种行为中，它分享着最高的乐趣——占有的意识和最完美的冥想。②

在从万光之光中流射而出的诸光的系列里，我们将区别"制服的"(qāhirah)光和"安排的"(mudabbirah)光。制服之光由较高的或各别的发光的本体组成。这些本体一方面是完全自我足够的，另一方面又是包含与柏拉图学派的思想相一致的物质的实体的种类或形式的那些形式上的或原型的实在。安排之光指导或照顾诸天体，由于它们的卓越性可以被称作"指挥的"(isfahbad)。这些光构成一个等级制度，并通过它们是其绝对支配者的那些天体的
301 媒介，对诸天范围起作用。白昼之光的本源太阳(Hurakhsh)，是这一等级制度最高的首领之一，对作为天上元首或君主的真主的颂扬(ta'zīm)归功于它。③

可以说，由各要素组成的这个世界，是万光之光通过发光的和不发光的所有存在的序列而普照时的半影。这些序列被舒赫拉瓦尔迪阐述为象它的创造者一样是永恒的。他关于它的永恒性的论点 本质上是亚里士多德的，这些论点与运动的永恒性有密切的关系。运动的每一部分都依赖于前一个部分。可是这些部分会同时存在，这是不可能的。相反，它们必须是永远地一个接着另一个出现。在运动的种种类型中只有一种满足这一条件，那就是圆周运动，因为只有它才是没有结尾或终点的，而直线运动不可能永远进行下去，因为象这是它的一个属性的尘世世界上的万物一样，它最

---

① 关于穆斯林传说中的恩培多克勒，见亚辛·帕拉西翁：《伊本·迈萨拉及其学说》，40—41页。光(khurrah)和胜利(peruzih)之间的联系也应受到注意，见科宾在他所编的《哲学和神秘主义文集》绪论中的评论，39—40页。

② 参见《照明的哲理》，见《哲学和神秘主义文集》，136页。亚里士多德：《形而上学》卷十二，1072b23

③ 《照明的哲理》，见《哲学和神秘主义文集》，149—150页。

④ 同上，173—174页。参见亚里士多德：《物理学》卷八，第八章。

终一定到达终点的。④

作者又一次随着亚里士多德，把时间解释为运动的尺度，认为它也是永恒的，没有开始和结束。因为如果时间具有开端，那么它就必须以不是虚无 (nafs al-'adam) 就是某一种实体作先导。在这两种情况下，就会有先于时间开端的时间。①

于是，宇宙是来自第一本原的一个永恒的流射物(fayd)。② 除了无形的物质或光的系列外，它的数目是未定的。正如我们已经看到的那样，较高的有形实体(天体)的系列直接从第一光，简接从万光之光或真主处流射而出。从这些天体中流射出尘世世界的"要素的"物体。这些物体就它们最终从那在照明主义的文献中称为原生地狭的"共同物质"中取得，故叫做要素。简单的要素的形式，以及不太简单的无机物或有机物的形式，通过循环伴随这共同物质而产生；气变成水，水转为土，土成为火，火化作气。据舒赫拉瓦尔迪所述，这种可变换性证明逍遥学派的四大基本要素，就它们常发生这种无止境的置换，以及由于这种原因并不保留任何本质的性质或形式而言，不会是基本的。③

302 地球上种种物体的运动不是与作为所有存在的本源的至高无上之光有关，就是与从它流射而出的发光的等级制度的下属之光有关。热在自然过程中起着较大的作用，因为造成石头崩落、水被蒸发、水蒸气冷凝成雨、雷或闪电的形成的，不是象逍遥学派所声称的那个自然，而是热。热和最与它近似的运动，两者都是最终归于较高之光。④ 确实，"如果你仔细考虑一下世界上实体的多重性，你将会发现对远的或近的万物起作用的唯一实体是光。既然爱慕和制服从光中导出，运动和热通过光产生，那么光就在激情、欲望、愤怒的基础之处……它必定期望导致运动。"⑤ 因为这些理由，由于它的崇高，火与光一起值得被礼拜或崇拜，正如古波斯人所实践的那样。

① 《照明的哲理》，见《哲学和神秘主义文集》，180页。
② 同上，181页，处处可见。
③ 同上，192—193页。
④ 同上，194—195页。
⑤ 同上，196页。

作为某些物体内对立性质结合的结果，产生了物理的或地球上的实体。这些实体中占优势的要素是被称为“斯芬达姆兹”(sfendarmudh)的光，它的护符或法术是土。最完美的结合是那种产生人的情况，人通过天使吉卜利勒(伽百利)的媒介，从万光之光中获得自己的完美。这种神圣的精神一倾向于接受被称为人性的“伊斯法哈巴德”(isfahbad)的人之光或灵魂，它就授与胚胎。① 这种光的创造或流射不是先于肉体的构成，因为它在个体内的表现形式依赖于肉体。此外，如果说什么这些灵魂之光是永恒的、非受造的，他们和他们在无形世界内的原型这两者都是无限的，那这种说法是荒谬的。②

与人之光相应的有两种肉体的官能：易动情的，其原型是支配的力量；关于欲望的，其原型是爱。诸如有关营养的和生殖的其他下等的肉体的力量，从肉体对于光的形形色色的关系中产生，可以被看作地球之光的如此多的形体表现形式。他们的差异归于光对于肉体的关系的差异。

地球之光在指导肉体方面的手段是寄宿于心脏左腔的精神 *303* (rūh)。这种精神渗入整个肉体，给肉体各个器官传送地球之光所给予的光。③ 可是，各功能里的差异并不包括官能或器官的差异，因此与伊本·西那的论点相反，感官的群体，即能作出判断的官能和富于想象力的官能，完全是一回事。④ 所有这些官能是与地球之光有关的，地球之光通过肉体器官的媒介领悟感觉的客体。可以说，肉体器官是地球之光的半影，根据这种说法，它可以被称为“意识官能”。可是，正如想象到比自然之光更清晰的较高之光的神秘主义者们所表明的那样，意识官能完全无需肉体器官是可能的。

地球之光与物质的联合，是由于它与“黑暗的力量”的牵连而造成的。因此，它就脱离光的世界，被迫寄居人的肉体之中。据东方

① 同上，201页。试比较阿维森纳的宇宙论中那积极的理性的作用。
② 同上，203页。
③ 同上，221、230页。
④ 同上，209—210页。

哲人所述，人的肉体是地球之光的第一和最高的寄居之处。这种光在它后来的再生中，可能寄居较低的动物形式之中，但这个过程不能被倒过来。舒赫拉瓦尔迪完全意识到这种观点与柏拉图和毕达哥拉斯的观点不一致。可是，他看来对灵魂再生的整个问题缺乏下判断的把握，但他接受柏拉图—毕达哥拉斯派关于灵魂最终摆脱"轮回的车轮"① 的观点的隐晦说法。这样，寄居肉体之中并指导肉体的那种照顾之光，当肉体崩解时就获得了解放。再生不是这种解放的必然情况。因为，从被囿于肉体的光渴望更高的光的世界和它不受肉体的烦恼所累这一程度上而言，它能够获得与更高的光的世界的联系，并最终完全摆脱肉体的束缚，加入纯粹之光的世界中的神圣精神的行列。即使当它逗留在这较低的世界之中，那被净化的灵魂还是能瞥见较高世界及其光彩，甚至分享某种超自然的力量，例如预言或支配未来的事件。②

这就是伊本·西那提出的、由舒赫拉瓦尔迪发展的光哲学的要旨。从渗透这种哲学的神秘主义或经验主义的要素出发，它的
304 宇宙论的和形而上学的基础不是完全不熟悉的。它本质上是在阿维森纳的、新柏拉图主义的基础上，增添了来自佐罗阿斯特和其它东方源泉的某些神秘主义的和宗教的成分。使它与传统的伊斯兰新柏拉图主义相区别的，基本上是它试图充分利用光的意象，正如我们所见到的，这种意象是伊本·西那首先勾画轮廓，佐罗阿斯特主义在其宗教的和形而上学的世界观中充分地体现的。

可是我们相信，尽管习用语和着重点方面的这些差异，舒赫拉瓦尔迪的形而上学观点本质上仍然是阿维森纳或新柏拉图主义的。这可能在题为《哲学家们的信念》这篇短小论文中得到最好的阐述。③ 在这篇论文中，他力求捍卫"通神学派"，反对指责他们的无神论或无宗教信仰的那些民众的责难和诽谤。舒赫拉瓦尔迪论证道，这些通神学派相信真主的单一性、宇宙被造，以及末日审判

① 同上，221、230页。
② 同上，252页。
③ 舒赫拉瓦尔迪的《哲学家们的信念》，见《哲学和神秘主义文集》，261—272页，

的不可避免性。真主创造的第一个实体是第一理智，它又通过流射产生另一个理智，从另一理智流射出第一天的灵魂和形体。这个过程在向下行进中继续下去，直到我们达到最后的理智和它所统治的起源和衰灭的世界。这最低的理智被他们称为“形式的赐予者”或“神圣的精神”。

舒赫拉瓦尔迪归于这些哲学家们的宇宙论的或形而上学世界观的其余观点是众所周知的阿维森纳的观点。他不仅以心照不宣的赞同阐述这种世界观，甚至试图通过引证圣典或苏非派的经验知识，支持他的阐述。这样，其推论必然是，他完全同意这种世界观。他所作的细致的改进是纯粹文体上的，它常常是从神秘主义或佐罗阿斯特源泉中汲取的。由于他的神秘主义比法拉比或伊本·西那的都远为彻底，他在自己的体系中力求体现神秘主义者实践“道路”的基本组成部分，直到它能以结合起来的形式被实施。他充分意识到这种结合的种种困难，包括妨碍他的成果成为象其他新柏拉图主义大师们的作品那样具有系统性和明确性的那些困难。

二、照明主义随后的发展：萨德尔丁·希拉齐（穆拉·萨德拉）及其后继者

舒赫拉瓦尔迪尽管凭着根植于希腊和东方这两地的一种较高
305 的智慧回击穆斯林新柏拉图主义，他从未怀疑过理性探索最深奥的宗教玄义的权利。这种权利曾一直被圣训学家或保守的神学家、法理学家、许多苏非派学者以及一般群众所怀疑。舒赫拉瓦尔迪在阿维森纳之后的思想史上的重要性，就在于他对宗教和形而上学真理的单一性的维护和一个认真的探索者追求真理的本分，无论这真理可能在哪里被找到：在希腊哲学、古波斯思想、穆斯林新柏拉图主义和苏非派里。

舒赫拉瓦尔迪掀起的照明主义的潮流继续高涨，尤其在波斯萨法维德王朝时期的十叶派圈子内。萨法维德王朝的奠基者伊斯马仪勒沙赫（1500—1524在位）主张从一种苏非派社会中下降，

退回十三世纪，着手以一种坚决的方法在全波斯实行十叶派教义。① 结果，蒙古人统治期间已经衰退的对哲学和神学的兴趣现在又恢复了，尤其是在阿拔斯沙赫（1588—1629 在位）统治期间。许多学者在当时十分活跃，其中值得注意的有米尔·达马德（1631 年卒）和巴哈厄丁·阿米利（1621 年卒）。他们俩都是萨法维德时期最杰出的哲学家萨德尔丁·希拉齐（1641 年卒）的老师。萨德尔丁·希拉齐"一致地被承认为波斯近代最伟大的哲学家。"②

希拉齐 1572 年生于设拉子，比较普遍地被称作穆拉·萨德拉，他迁居当时的一个重要的文化中心伊斯法罕，在米尔·达马德和米尔·艾布·加西姆·凡代赖斯基（1640 年卒）处继续他的学习研究。最后他回到设拉子，在法尔斯省省长创办的一所宗教学校（madrasa）担任教职。③ 据说他七次步行去麦加朝觐，1641 年在第七次朝觐途中死于巴士拉。

除了对舒赫拉瓦尔迪的《照明的哲理》、阿西尔丁·阿卜海里的《哲理指导》、伊本·西那的《治疗书》的部分章节的大量注释外，他写作了许多有创见的著作。流传至今的那些作品中有关于《在时间内创世》（Hudūth）、《复活》（al-Hashr）、《存在归于本质》、《宿
306 命论和自由意志》的论文，④ 以及《感官书》⑤ 和《粉碎蒙昧时代的偶象书》。但是毫无疑问，他的主要著作是不朽的《超常哲理书》（《Kitāb al-Hikmah al-Muta'āliyah），又被称为《四旅行书》（Kitāb al-Asfār al-Arba'ah》。这一著作可以被说成是希拉齐的哲学终结，因为它包括他自己的许多比较短的论文的要义，以及阿维森纳之后的一般思想的实质。

在这部著作的引言中，希拉齐以令人伤感的语言评述他那个时代哲学的困境和公众对哲学研究的普遍反感。由于他致力于哲

① 布朗：《波斯文学史》卷四，53—54 页。
② 同上，408 页。
③ 希拉齐：《感官书》引言，7 页。
④ 见《穆拉·萨德拉论文集》。
⑤ 或如科宾所翻译的：《洞察力书》。

学研究，他成为确信那与作为被传授给先知和圣贤的启示的真理结合起来的古代哲学，是真理的最高表达方式。为了在写作中表达自己的思想，他过分闷闷不乐，以致于与世隔绝很长时间，撤回自我之中，直到按他所说的那样，他的"心着了火"，"神的世界之光向前照到我身上……我能够阐明自己先前犯疑的那一件件奥秘的事情。"① 结果，他能够直觉地领悟到他原先推论地认识到的事物，以及其他许多事情。这样，他逐渐地认清自己有义务向其他人传达他自己如此有幸把它作为真主的恩惠而接受的内容。其结果就是他称为灵魂从创造(al-khalq)到最高实在(al-Haqq)，再通过实在到实在，然后从实在回到创造，最后到达作为创造中所表现的实在的"四旅行"(al-Asfār al-Arba'ah)的这一大部头著作。

这部著作中所提出的划分哲学的观念，本质上是阿维森纳的。哲学有两个这样主要的部分：一个是针对认识作为实际存在的事物的理论哲学，另一个是旨在于达到灵魂所适合的那些完美性的实践哲学。第一种活动的完成达到了所有理论追求的最终目标，即复制或反映仅能用智力了解的世界，灵魂靠它成为它自己的仅能用智力了解的世界，正如法拉比和伊本·西那所论证的那样。② 第二种活动的完成是通过使灵魂配得上获得这样的特权的某种模仿真神，接近真主。按照这种观点，哲学和教义两者目的的同一已经实现，作者引证了种种《古兰经》经文、先知圣训和第一位十叶派伊玛目阿里的言词，以支持这种论点。他任何地方都不明白提出那
307 些论述神学问题的逊尼派作家们当涉及哲学和教义关系时，所不得不表示的那种类型的保留或限制条件。与舒赫拉瓦尔迪一样，希拉齐深信在从亚当下降到亚伯拉罕、希腊人、伊斯兰教苏非派和哲学家的一个完整系列里传下来的真理的单一性。在另一篇论文中，他详细地描述塞特③ 和赫尔马斯(和《古兰经》里的伊德里斯和《圣经》里的约拿相对应)如何负责在全世界传播智慧(al-hikmah)的

① 希拉齐：《四旅行书》第一部，3页。
② 见上述，145页。
③ 《圣经》故事中人类始祖亚当的儿子，——译者注

学科的。[1] 据他所述，原先是星体崇拜者的希腊人受亚伯拉罕传授神学和单一性的科学。在他们的古代哲学家中，他将与两种不同的传说有关的两个团体区别开来：一个以米利都学派的泰勒斯[2]开始，到苏格拉底和柏拉图结束；另一个以毕达哥拉斯开始，他从自己在埃及遇见的所罗门以及埃及祭司们处接受了智慧的传授。据希拉齐的说法，在希腊，智慧的支柱是恩培多克勒、毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。普罗提诺(al-Shaykh al-Yūnānī[3])经常被认为是一个伟大的人物。虽然整个大陆的智慧的传播归于这些希腊哲人，但希拉齐常常以从西吉斯塔尼到夏赫拉祖里的大多数穆斯林哲学史学家的方法，[4] 宣称这些哲人从第一种情况中的"预言的灯塔"那儿接受"智慧之光"。[5] 这阐明他们在自己继续研究的诸如上帝的单一性、宇宙的受造性以及复活这样的问题上，为什么完全同意"预言的传说"。

我们已经看到，这一历史系列如何直到现在还在舒赫拉瓦尔迪面前提了出来，[6] 苏非派为何被说成早期希腊哲人的真正继承者。希拉齐同样尊重以伊本·阿拉比（他有时称他为伊本·埃阿拉比）为首的苏非派，基本同意舒赫拉瓦尔迪关于神秘主义在哲学和宗教思想发展上的作用。

他的思想的一个重要方面，是将哲学和苏非派的观念应用于伊玛目(十叶派)神学之中。他论证道，随着穆罕默德的归真，预言的时代已经结束。这标志着伊斯兰教中教长领导或统治时代的开
308 始。这个时代开始于十二位十叶派伊玛目，并将继续到处于暂时隐遁之中的第十二位伊玛目在末日来临之前再现。可是一般说来，

---

① 希拉齐："论创世"，《穆拉·萨德拉论文集》，67—68页；参见《四旅行书》，第二部，手抄本，对折纸246—247页。（《四旅行书》只出版了第一部。——译者注）

② 泰勒斯(约前624—前547)，希腊哲学家、唯物主义者、米利都学派创始人。——译者注

③ 阿拉伯文译音，意为"希腊长老"。——译者注

④ 见下述，327页。

⑤ "论创世"，《穆拉·萨德拉论文集》，69页；参见《四旅行书》，第二部，手抄本，对折纸246—247页。

⑥ 见上述，297页。

这统治时代开始于塞特，他与亚当的关系就是阿里与穆罕默德的关系——是他的伊玛目或继承人①。

希拉齐在伊本·阿拉比关于穆罕默德实在，即穆罕默德是其最后的和最完全的体现或具体化的那种永恒的先知的实在或“逻各斯”的观念中，找到了这种教义的哲学基础。② 据他所述，这种实在有两个尺度：一个是明显的(zāhir)，另一个是隐密的(bātinin)。因为穆罕默德是这种先知本原的体现，第一位伊玛目(阿里)及其继承者则是这种统治的体现。当这“被期待着的”伊玛目，即麦赫迪在时间结束时再现，真主启示的全部意义将被显示，人类将回复由亚伯拉罕开始的并被穆罕默德证实的那种原有的一神教崇拜。

《四旅行书》的第一部分涉及形而上学或“神的科学”。正如阿维森纳和阿维森纳之后的圈子内惯常的那样，对存在和本质的观念，以及它们相互关系的分析，构成了形而上学讨论的主要部分。希拉齐以在大量的其它论文中的异常的固执，恢复了这两个论题，声称存在就它没有差异性、种类、偶因或特性而言，是难以确切表达的。③ 可是，这在思想中是与本质明显相区别的，因此真主创造或制造的客体不象舒赫拉瓦尔迪、达瓦尼等人所论证的那样，它不是本质，而就它是被造的，以伴随本质产生而言，是存在。④ 从这里产生的结果是，本质如果不是本身，它就具有在涉及真主的创造行为的存在之上的某种优先权。所以希拉齐认为它们是与伊本·阿拉比的“固定的实体”一致的，这种实体是宇宙按照它仿造的原型。⑤

这样，被造的万物是由存在和本质混和的。可是，必然的存在是完全不受这样的构成的影响，它通过与光的辐照相似的照耀的过程，将它所具有的存在传递给每个被造的实体。但是，由于结果

① 科宾：《洞察力书》，13—14页。
② 同上，14页；参见上述，297页。
③ 《四旅行书》第一部，10—11页；参见《洞察力书》，6—7页(阿拉伯原文)；《穆拉·萨德拉论文集》，110—111页。
④ 《四旅行书》第一部，14页；《洞察力书》，37页。
⑤ 《四旅行书》第一部，15—16页；手抄本，对折纸95页a，《洞察力书》，35页。

309 必然与原因相称，它就是被造实体的存在，而不是它们那从这必然存在流射而出的本质。① 作为万光之光或光本身，真主给被造实体传递它们的发光的性质，它们靠它而与他相似。可是，它们自己的本质由于恰好是它们靠它而与他有所不同之处，因而它们不能被认为属于他的行为，而只是黑暗或地峡，它在照明说的语言里是与那作为它的真正创造者的万光之光相分离的被造物。

希拉齐在他系统地阐述这种问题和其它相似的形而上学的问题时，继续努力将阿维森纳、照明说和苏非派的成分放在一起。首先，他接受阿维森纳关于运动及其最终依赖第一的不动的原动力的观念，② 而不充分鉴别它对他所接受的那种传统类型的被造主义论点有害的言外之意。其次，他心照不宣地承认新柏拉图主义的流射主义的种种先决条件，但又力求使它们适应苏非派—照明主义的构架。他跟随伊本·阿拉比，在最高实在(al-Haqq)内将苏非派称为“不易识别性”或“幽冥性”(al-ghayb)的单一性或神性的等级为一方面，这一实在的从属的表现形式或限定的系列为另一方面区别开来。这一表现形式的第一个阶段是与展示最高实在而不与它混合的那种本质或“固定的实体”的序列相适应的。③ 这些实体他又称为“可能的本质”，它们的状况是相当详细地被讨论的。他论证道，它们具有概念的实在，这种实在常常被曲解，但它具有两个方面：一方面它们靠它成为对于它们的原因是必要的，并与它一起分享存在的普遍属性，另一方面它们靠它达不到这一最终目的，形成如此多的沿着存在的阶梯的从属的梯级。简言之，它们标志着最高实在单一性中的多样化的第一阶层，而不是与它截然不同，它们尽管多种多样，都构成单一的宇宙物质或理智的一部分，这在苏非派的语言里被称为“统帅的世界”，在哲学语言内被称为“仅能用智力了解的世界”。

---

① 《四旅行书》第一部，104页。

② 同上，第一部，手抄本，对折纸105页a，参见“论创世”，《穆拉·萨德拉论文集》，514页。

③ 《四旅行书》，第一部手抄本对折纸95页a，97页b(阿拉伯文书写自右向左，一页中的a指右半页，b指左半页，——译者注)

多样化的第二阶层与宇宙灵魂相适应，所有个别的灵魂和认识的官能是这个灵魂的具体化。这一宇宙灵魂被认为是与那包括真主永恒敕令的保存的《古兰经》书板相一致的，它是真主意志自
310 从所有时间以来清楚有力的表达，可以这样说，正因为如此，它才作为真主与这个世界接触的手段。

灵魂的一个独特的特征是，它既不同于前面的或后继的序列，它是一个光明与黑暗的混合，从而作为仅能用智力理解的和物质的领域之间的连接。这后一个领域从包括新柏拉图主义宇宙论的所有从属的天体的那个宇宙的范围开始。由于它的微妙，这宇宙的范围是"仅能用智力理解的形式"或灵魂的世界为一方面，自然世界内物质实体的世界为另一方面这两者之间为分界线的。①

整个宇宙尽管这样多样化，它构成一个具有在其发光度或敏锐性的程度方面各不相同的许多层次的"独一无二的宝石"，较高的存在总是更为发光的或更好的。整个等级制度可以说成不是与神的知识的多样化的程度、神的种种属的体现，神的美的种种迹象相一致，就是与展示真主的"面容"的那种光的系列相适应的。②

希拉齐尽管敬重伊本·西那，但他否定了伊本·西那的两个主要论题：世界的永恒性和肉体复活性的不可能性。对于第一个论题，他的观点是，从赫尔马斯到泰勒斯、毕达哥拉斯和亚里士多德的所有古代哲学家，在他们的信仰中都一致同意世界是在时间内被造的(hādith)。他们的后继者把对立的观点归于他们时，简直曲解了他们的学说。事实上，时间和运动的永恒性的论点是站不住脚的。能先于时间存在的唯一实体就是真主，他通过自己创造的命令(al-amr)使世界进入存在。③ 作为被造的宇宙的组成部分，时间的全部或部分都不能先于这一命令而存在。可以感知的世界和仅能用智力了解的世界，都是隶属于不断可取代或变更的，正

① 《四旅行书》第三部，手抄本，对折纸304、354页。参见"论创世"，《穆拉·萨德拉论文集》，368—359页，在该处明白地陈述了普罗提诺的流出论。
② 《四旅行书》第三部，手抄本，对折纸，304、354—355页。
③ "论创世"，《穆拉·萨德拉论文集》，45—46页。

因为如此，它不能是永恒的。被苏非派称为“固定的实体”的原型的本质，哲学家们所称的积极的理智或理性形式，对于变异的这一普遍的法则都不能例外。虽然它们在真主头脑中原先就存在，但它们在可能性的那种状况中没有实在或自我存在，而仅仅是它们从真主的命令中取得的这种存在。①

311 和诸先知及圣人们的教导完全一致的古代哲学家们的学说，不仅仅是说世界在时间内被造，而是说时间内的每一事物最终都将毁灭。唯一将永远持续下去的实在，正如《古兰经》所说的那样，是“真主的面目”。

从这简短的评述中，显示出这位十七世纪的哲学家和神秘主义者的知识是多么渊博，他的形而上学的折衷主义的结构是多么复杂。三个基本的品系进入这一结构的形成之中：新柏拉图的或阿维森纳的、照明主义的和苏非派的。它主要是照明主义运动的奠基者舒赫拉瓦尔迪和作为他的主要良师益友的那一元论神秘主义的伟大倡导者伊本·阿拉比。但除了这两位和伊本·西那以外，希拉齐自由地吸收从柏拉图到亚里士多德（或者更确切地说，按大多数照明主义作家们的习惯是《神学》的伪亚里士多德），到伪恩培多克勒，到加扎利、米尔·达马德、图西、夏赫拉祖里、拉齐和许多其他人的整个哲学的传统。由于深信不管从什么源泉流射而出的真理的单一性，并意识到他作为它的代言人和提倡者的使命，他毫不犹豫地利用手头的任何资料。在这过程中，某种嘈杂和重复成为不可避免的，但这不会贬低希拉齐作为伊斯兰教最后一位伟大的百科全书式作家的成就。许多伊斯兰中世纪哲学史学家认为，到十一世纪末，加扎利曾给予哲学以使其丧失活动能力的一击，哲学再也不能从这一击中复原。希拉齐的卷帙浩繁的作品，是对他们所表达的这一观点的一个雄辩的反证。

穆拉·萨德拉的许多追随者和继承人证实他的持久的影响，还证明十叶派照明主义活动在波斯的继续。在他的高足中，我们

① 同上，62—63页。

将注意到他的两个儿子易卜拉辛和艾哈迈德，他的两个女婿法亚兹·阿卜杜·拉扎格·拉希吉（1662年卒）和穆哈辛·费德·卡沙尼（1680年卒）以及穆罕默德·巴吉尔·迈吉利西（1700年卒）和尼迈图拉·舒斯泰里（1691年卒）。他的后继者包括穆罕默德·麦赫迪·布鲁吉尔迪（1743年卒）、激烈反击穆拉·萨德拉的艾哈迈德·本·宰因丁·本·易卜拉辛·艾赫萨伊（1828年卒），以及穆拉·哈迪·萨卜扎瓦里（1878年卒）。穆拉·哈迪注释了希拉齐的《四旅行书》等著作，被E·G·布朗称为“最后一位伟大的波斯哲学家”①。

① 布朗：《波斯文学史》，411、408—409页；参见《洞察力书》，18页。

312

第十一章　神学的反击和重建

一、严守字面意义的倾向和新罕伯里主义：伊本·哈兹姆、伊本·泰米叶和穆罕默德·本·阿卜杜·瓦哈卜

虽然加扎利对阿拉伯新柏拉图主义的攻击是压倒一切的，然而他却承认理性对在神学辩论中的仲裁的权利。结果，加扎利清楚地将哲学与信仰的基本原则不能共存的那些方面和可以共存的那些方面区别开来。鉴于物理学和形而上学包含对伊斯兰观点特别有害的那些命题的大多数，那么逻辑学和数学看来就是相当无害的了。事实上，逻辑学不仅在哲学和法理学(figh)里，而且也在神学里，是解决引起争论的种种问题的一种必不可少的工具(ālah: organon)。①

加扎利在播下厌恶议论的种子方面起了作用，在十二世纪后的长时期内，厌恶议论的风气在神学和哲学圈子内继续发展。它采取的两种形式是：(1)回到早期神学家和法理学家的严守字面意义的倾向和传统主义上去，他们的斗士是生活在九世纪的伊本·罕伯勒；(2)否认作为无效的、离题的那种理性的过程，以及随之发生的撤回到灵魂的内部要塞之中，在那儿反理性主义者希望通过被称为品尝(al-dhauq)或揭露 (al-Kashf) 的比较直接的经验主义的过程去发现真理。

313　厌恶议论的第二种形式在理论水平上的照明主义和比较实践的宗教水平上的苏非主义中找到了表达方式。前者在一批著名的

① 加扎利：《哲学家的矛盾》，16—17页；《科学的尺度》，60—61页；参见上述222页。

神学家的严守字面意义的立场的重新出现中达到顶峰。这些神学家中，科尔多瓦的伊本·哈兹姆和哈兰的伊本·泰米叶可以作为两个典型，虽然还有其他许多重要的人物，例如伊本·泰米叶的高足伊本·盖伊姆·焦齐叶(1350年卒)，瓦哈比运动的奠基人穆罕默德·本·阿卜杜·瓦哈卜(1792年卒)。

伊本·哈兹姆994年生于科尔多瓦。他的父亲是倭马亚王朝哈里发的大臣，他的命运随着他的主人的命运而起伏。当柏柏尔人于1013年揭竿而起，反对倭马亚人时，伊本·哈兹姆被逐出科尔多瓦，他的财产被没收。此后十年，他从这个王国的一处奔波到另一处，积极地为倭马亚人的复辟效劳。尽管倭马亚人的地位脆弱，但他一直忠于他们。可是，他的政治活动于1023年当他的施主穆斯泰兹希尔被暗杀后遭到失败；他被迫又一次离开科尔多瓦，并放弃他的政治生涯。他的余生专事著述，1064年与世长逝。

伊本·哈兹姆最著名的著作也许是论述显贵之爱的小册子《鸽子的项圈》，此书他写于二十五岁，反映了现象主义派神学家和第一本论述伊斯兰精神恋爱的小册子《爱神书》(kitāb al-Zuhra)的作者伊本·达伍德·伊斯法哈尼(909年卒)的影响。[①] 这本书富有心理上的观察资料，已被译成包括英语在内的许多文字、它还有许多道德上的和自传上的反映，正因为如此，它可以被认为与一篇更为系统的关于道德的论文《道德与言行》(Al-Akhlāq wa'l-Siyar)有关，[②] 这篇论文也留传至今。考虑到阿拉伯文中这样的伦理学作品的匮乏，这篇论文并不是没有重要性的。可是，与许多这样的阿拉伯文著作一样，它与其说是属于系统的伦理学讨论，还不如说是属于纯文学的类型。

我们这里关心伊本·哈兹姆，是把他作为一位神学家和善于辩论者的。伊本·哈兹姆由于继续由上述的《爱神书》作者的父亲达伍德·本·哈拉夫·伊斯法哈尼(883年卒)在阿拉伯帝国东方开创的现象主义的传统，他否定类比或演绎的所有形式，坚持严格

① 科奥：《伊斯兰哲学史》，278—279页。

② 此书由纳达·托密谢编译成法文，书名《道德书简》。

314 的严守字面意义的倾向，对于这种倾向，经院哲学的所有形式，无论是自由主义的还是保守主义的、穆尔太齐赖派还是艾什阿里派，都同样是持异端者。①

将被回想起来的是，自从艾布·哈尼法（767 年卒）的时代以来，法理学家使用形形色色理性的方法去解决《古兰经》和圣训未曾清楚地或明确地立法的那些棘手的法律上的或神学上的问题。在一本题为《废除书》(Kitāb al-Ibtāl) 的小册子② 中，伊本·哈兹姆猛烈抨击使用类比 (qiyās)、独立判断 (ra'y)、偏爱 (istihsān)，模仿 (taqlid)、因果关系的解释 (ta'līl)，坚持严守字面意义的方法作为唯一扎根于《古兰经》、圣训或佥议 (ijmā') 的明晰的叙述中的方法，具有独有的正确性。他接受这些被认可的法律和教义来源中最后一个来源，③ 但以它被限止在先知的门弟子 (al-Sahābah) 或亲密的朋友的佥议为重要条件。伊本·哈兹姆通过这样的方法，使佥议作为为解决《古兰经》和圣训未明言的那些法律的或教义的种种问题的一个实践方法，被剥夺了它的主要的价值。

由于否定了法律事务中的类比或演绎的所有形式，伊本·哈兹姆接着把经院神学的所有形式说成是徒然的和有害的而不予考虑。神学家们，不管是穆尔太齐赖派、艾什阿里派或其他各派，对诸如真主的本质、物质的组成、道德责任的性质等等这样的问题的思索，是完全徒劳无益的。人必须顺从于探测这样的玄义的不可能性，尤其是关于真主的本质的神秘性、真主的种种方法的合理性。④ 只有那些一方面落在我们的感官力所能及的范围之内或作为直接的理智领悟的客体，另一方面在圣典中明晰地作出规定的事物，才是认识的真正客体。至于大自然和真主的属性，我们的认识是完全受《古兰经》内所明晰陈述的内容所限制，可是，真

① 见萨伊德：《各族状况》，75—77 页。

② 戈德齐埃尔：《扎希里派，它的学术体系及历史》，207—230 页。

③ 《古兰经》，圣训、类比、佥议被称为伊斯兰教法律和教义的四大基本原则（或四大来源）。这里所指的最后一个来源即佥议。伊本·哈兹姆否定类比，承认佥议，但规定了使用佥议的限制条件。——译者注

④ 伊本·哈兹姆：《教义倾向和教派详论》，卷二，81、116、121 页。

主在《古兰经》中选择来适用他自身的那些名字的理性的要旨或意义，是完全在我们的掌握之外。确实，我们不能自由地将除了真主自己选择的以外的任何名字或属性适用于真主。[1] 这些名字和属性的理性化，不管是用消极的还是积极的措词，都是一样不正当的。我们必须肯定真主的正义和德性，否定他的不义和恶性，不是以认为这是他的完美逻辑上所要求的情况的那种理性的理由（例
315 如由穆尔太齐赖派提出的），而简直就是根据《古兰经》中认为正义和德性是真主的属性，不义和恶性不是他的属性。

这样，伊本·哈兹姆对错误的驳斥，同时对准自由主义和保守的穆尔太齐赖的和艾什阿里的各种派别的神学家。事实上就是否认在法理或教义的种种问题上运用经院哲学的任何方法的正当性。在这种否定中，伊本·哈兹姆简直愿意墨守圣典的权威，抵制其他人将他拉入神学讨论的任何企图。

伊本·哈兹姆坚持的那种缺乏独创性的传统主义有许多拥护者。十三世纪这种传统主义历史上的一个重要人物是叙利亚法理学家和"改革家"艾哈迈德·本·泰米叶，他1262年生于哈兰，1327年死于大马士革。伊本·哈兹姆和伊本·泰米叶相隔两个多世纪，却作为穆尔太齐赖派之后的伊斯兰教整个历史上的传统主义的两位最坚强的提倡者而名声大噪。虽然在智力的状况方面他们中无一能比得上加扎利，但在他们反理性主义的论战中所表现的激烈态度方面却都超过了他。他们俩都以毫不含糊的词语攻击希腊—阿拉伯哲学，这方面和加扎利一样，但没有他那么有节制。伊本·泰米叶甚至比伊本·哈兹姆更激烈地反对哲学和神学的陋习，提倡回到先人（al-salaf）的正统的道路上去。他仿佛在自己的宗教热忱中，决心废除数世纪的宗教真理，恢复它们在成为被神学和哲学论战所困扰之前很久的情况。

据他所述，全部宗教真理的源泉，正如穆罕默德的门弟子（al-Sahābah）和再传弟子（al-Tābi'ūn）所阐明的那样，是《古兰经》和圣训。圣训本身清楚地承认那些门弟子和再传弟子的卓越

① 同上，74页。

性，因此他们在宗教问题中的权威永远不能被比得上或受到怀疑，正如在佥议(ijmā')中所表达的那样，他们的判断是完全确实可靠的。[①] 他们的弟子们的佥议，正如可以从随后的神学、哲学和苏非主义论战史中所看到的那样，缺乏这种特征。此外，既然门弟子和
316 再传弟子(即第一代穆斯林法理学家和学者)已经结论性地解决了穆斯林社团中可能关心的所有宗教问题，随后出现的任何观点或实践一定是被宣称为异端邪说。伊本·泰米叶毫不犹豫地认为，那些犯了这种异端邪说罪的人们中，包括哈瓦利吉派、十叶派、穆尔太齐赖派、穆尔吉阿派、贾赫姆派，甚至艾什阿里派——简言之，包括在第四任哈里发阿里逝世后，起源于伊斯兰教主体的所有神学的或宗教的团体或派别。[②]

据伊本·泰米叶所述，败坏这些宗派人员或将他们引入歧途的责任，应归之于神学家、哲学家和语言学家的不结果实的方法。他们竟然用某种与先人 (al-salaf)的唯一权威性的解释相抵触的方法，擅自解释《古兰经》。"我考察了所有神学的和哲学的方法，"他引用法赫尔丁·拉齐的话，写道，"发现它们不能治疗任何疾病或缓解任何干渴。对于我来说，最好的方法是《古兰经》的方法。我用肯定的语气读到'至仁主已升上宝座了'[《古兰经》20:4]，用否定的语气读到'任何物不似象他'[《古兰经》42:11]。"[③]确实，他声称，凡具有他的经验的人，没有一个将怀疑这些方法[④]的无效性。哲学家和神学家一直不能最后证明真主的正义、智慧、仁慈，甚至他的真实性。虽然他们中有一些人能比其他人更接近真理，但没有一个人能完全没有错误。事实上，唯一防止错误的是无条件地服从先人的权威。

正如一个人能期望的那样，伊本·泰米叶的最严厉的论战是为哲学家而保留的。他们论述宗教真理这个问题的学说的本旨是，圣典由于主要是对一般大众讲的，因此故意用隐喻的和形象化的

① 伊本·泰米叶：《论文汇集》，第一部，16页。
② 同上，第一部，18—19、76—77页。
③ 同上，100、190—191页。这是指解释《古兰经》章节的肯定的和否定的方法。
④ 指上述的"所有神学的和哲学的方法"。——译者注

描写来表达，以便它能容易地被他们所理解。关于这样的种种问题的宗教的命题，例如真主和来世生活，充其量在道德上和社交方面是有利的，但并非必然是真实的。①

伊米·泰米叶反对哲学家的论战，主要包括在他的《驳斥逻辑
317 学家》、他对伊本·鲁世德的神学小册子《证明法指津》的评述，以及他的《启示知识和理性知识的一致》。② 在《驳斥逻辑学家》中，他一开始就攻击（亚里士多德派）逻辑学家声称不是不言而喻的概念只能通过定义才能被知晓，其根据是既然不是不言而喻的，这种说法就需要证明，不然的话，它就将作为没有理由的而被不予考虑。③ 再者，伴随为概念下定义的试图而产生的困难是大量的。即使象加扎利那样力图为逻辑学辩护的作者们，也被迫承认博学者所遇到的困难，那么就让不学无术者独自去决定定义所依据的那些"限定的种类"和"本质的特异性"吧。④

逻辑学家第二个严重错误，产生于他们认为定义传达被下定义事物的真正知识的这种论点。定义仅仅是说话者所作的一种叙述或主张，它显然可能是完全无根据的。他要未预先知道这样的陈述的真理，要末不是预先知道。在前一种情况下，他并没有学到关于被下定义事物的任何新内容；在后一种情况下，他没有证明就不能承认它。⑤

至于演绎推理里从其它种种判断的结合中产生的那些判断的有效性，逻辑学家的理论也是困难重重的。首先，逻辑学家将判断分为那些不言而喻的和那些并非不言而喻的。但考虑到人们的理解能力是多么根本性不同，这种划分的基础远非一清二楚的。这样，正如伊本·西那自己所阐述的，⑥ 某些人由于他们直觉（al-

---

① 同上，160—161、180—181 页。

② 伊本·泰米叶的《论文汇集》中，也体现了他在反对哲学家的论战中的立场。——译者注

③ 伊本·泰米叶：《驳斥逻辑学家》，7 页。

④ 同上，19—20 页。

⑤ 同上，32—33 页。

⑥ 同上，88—89 页；参见上述，143—144 页。

hads)的敏锐性，而比其他人能容易得多地领悟演绎推理的有效性与之密切相关的那个中间项。

伊本·泰米叶下面攻击亚里士多德逻辑学的一个柱石——论证(burhān)的理论。还将提到的这种论证，被亚里士多德和阿拉伯亚里士多德学派描述为证明的最高形式。伊本·泰米叶对导致表达必然真理的证明的那种演绎推理的过程未曾提出质疑，但他注意到论证是完全空洞无物的。因为，作为证明的最高类型，论证必然对仅仅存在于头脑中的一般概念有关。可是，既然所有的存
318 在都是特称的，那就得出论证不会产生一般来说关于存在，尤其关于真主的任何实证的知识。① 因此结果是，论证的方法和据他们所说标志着这种方法的最伟大的使用的形而上学，都不能对存在具有任何意义。

此外，他们对存在的分析中，承认五种本体(形式、物质、物体、灵魂和理性)和十个范畴(亚里士多德逻辑学的十大范畴)。但这两张一览表不能被阐明为详尽无遗的，无论如何不能适用于诸如真主和宇宙理性那样的最高实体，也不能对我们认识这些实体有任何帮助。②

这些责难足以说明被劝诱去竭力仿效他们的榜样的那些哲学家或神学家们运用的逻辑方法的无效性或不适当性。逻辑毕竟是一种易受每个人的方法或手段所可能产生的所有错误和失败的影响的纯粹人类的习俗。毫无疑问，这不如《古兰经》和圣训中所规定、信徒们有责任坚持它而不考虑任何其它方法的那种不容置疑的方法。

伊本·泰米叶的最著名的高足是伊本·盖伊姆·焦齐叶，他是反理性主义的回击神学、哲学和神秘主义的历史上的又一名关键人物。可是，罕伯里主义的复兴是以瓦哈比运动为高潮的。此运动是十八世纪由穆罕默德·本·阿卜杜·瓦哈卜发起的，当沙特王朝成功地在纳季德(内志)和希贾兹(汉志)建立起自己的霸权

① 同上，124—125页。
② 同上，132页。

之后，它成为阿拉伯半岛中部的官方教义。除了他们严守字面意义地信奉《古兰经》和圣训的原文外，瓦哈比主义者同伊本·泰米叶一样，强调宗教仪式的奉行，谴责对圣徒的个人崇拜及苏非派团体的相似的过度行为。所有这些新罕伯里主义运动者和他们采取其名字的、在反对理性主义之中正如我们已经看到的那样，① 是多么坚定不移的那位九世纪神学家和法理学家的共同之处，就是坚持回到"虔诚的祖先"，即第一代穆斯林的正统道路上去，以及公共崇拜恢复其原有的纯洁的必要性。②

二、节制和衰落：法赫尔丁·拉齐、奈季姆丁·奈萨菲、伊吉、朱尔贾尼和巴朱里

神学反击中极端主义的严守字面意义者，有其自由主义的对手。十二世纪的一些杰出的神学家继承加扎利所倡导的传统。加扎利在攻击哲学家们时，力求在他们自己的领域里，在对哲学，尤其对逻辑学作出一定的根本性让步的过程中去对付他们。

十二世纪在哲学和神学的博识方面唯一与加扎利不相上下的学者，是伊斯兰最后一批百科全书式作家之一的法赫尔丁·拉齐。法赫尔丁 1149 年生于赖伊，与他的同姓的同乡——十世纪的物理学家和哲学家艾布·伯克尔·本·穆罕默德·本·扎克里亚·拉齐一样，法赫尔丁也广泛游学波斯各地。他从花拉子模出发，去甘兹纳，再从甘兹纳去赫拉特，最后在那儿定居，为花拉子模沙赫阿拉乌丁的朝庭效力，享受了阿拉乌丁的慷慨赐舍，直到他于 1209 年谢世。③

除了他的父亲，他的老师们包括西姆纳尼、巴盖维以及那个时代另一个伟大的思想家舒赫拉瓦尔迪的老师迈季德丁·吉利。对

---

① 见上述，63 页。

② 参见D·S·马戈利奥斯的论文集：《瓦哈比主义》；拉乌斯特：《论艾哈迈德·本泰米叶以后的社会和政治学说》。

③ 舒卜基：《沙斐仪派大等级》，卷五，33—40 页。

他思想的形成具有最大影响的恐怕是伊本·西那，虽然他也受到物理学、逻辑学和形而上学的概略《哲理集粹》(al-Mu'tabar fi'l-Hikmah)一书的作者、十二世纪的一位重要的医学著述家艾布·巴拉卡特·巴格达迪(约1166年卒)的影响。

拉齐的主要哲学著作包括他对伊本·西那的两部主要作品《训导书》和《哲理的源泉》的注释，以及或许是他的最重要的作品《东方学术论文集》(al-Mabāhith al-Mashriqiyah)。他的神学和评注性著作中最值得注意的是《宗教根源探索》(al-Arba'īn fi Usūl al-Din)、《集成》(al-Muhassal)以及《古兰经》大部头注释集《幽冥之钥匙》(Mafātih al-Ghayb)。正如十四世纪历史学家伊本·赫勒敦所恰当地评论的那样，这些作品的重要性在于这样一个事实：拉齐和加扎利一样，在这些作品中充分地利用了哲学家们的方法，驳斥与教义相冲突的那些主张。① 可是，他比加扎利更善于将哲学和神学如此圆满地结合起来，以致于它们各自的领域之间的区别是难以辨清的。这或许在上述的《东方学术论文集》中得到最
320 好的说明。正如这本书的书名所暗示的那样，它构成了关于"东方哲学"的一系列专题论文中的一个联系。正如我们已经看到的那样，伊本·西那在他后期的一部著作《训导书》中已经勾画出"东方哲学"的轮廓。

在注释伊本·西那的这部著作中，拉齐如实地陈述这位哲学家的学说，但他一有机会便毫不犹豫地批判它。他的某些批评在《东方学术论文集》中重新提起，他们将在下面详述。《训导书》的第二本最著名的注释是十叶派哲学家、天文学家和神学家奈西尔丁·图西所写，该注释捍卫伊本·西那，反对拉齐的攻击。伊本·西那的这位坚决支持者还写了一部书名为《财宝》(al-Dhakhīrah)的反驳加扎利的《哲学家的矛盾》的专著。据奈西尔丁·图西所述，拉齐的著作是"谩骂而不是注释"(jarh lā sharh)。②

细阅《东方学术论文集》足以使读者信服拉齐受伊本·西那的

① 伊本·赫勒敦：《绪论》，466，495页。

② 奈西尔丁·图西：《训导书》注释卷一，162页。

恩惠。他提出的主张中有许多使人联想起伊本·西那在《治疗书》一书中所讨论的那些不朽论题。例如，《东方学术论文集》象《治疗书》一样，一开始就长篇讨论本质、生存和存在的一般方式，诸如单一性、复数性、必然性、可能性等等。他论证道，存在是难以确切表达的，因为我们对存在的意识，尤其是对我们自身的意识先于任何其他认识，所以它不能被归于某个更基本的或限定性的观念。[①] 它与本质(māhiyah)既不是同一性的关系，又不是限定性关系，而是不同物的关系，要不然，断言存在是一种特定的本质，这是同义反复。下面提出的十一个论据进一步证实存在不同于本质或与本质无关这种观点。这些论据的要点是，本质的概念并非必然包括它的存在的概念，前者的特性或属性的论断并非必然适用于后者。因此，这两者是完全独立的，本质在它能够成为本质之前，需要一种外来的关于存在的确定。[②]

认识的过程被描述成一种照明，他认为流溢的世界 ('ālam al-fayd) 发源于照明。这种世界与新柏拉图主义的仅能用智力了解的世界几乎没什么区别，它与灵魂接受正在被谈论的这种认识的意向密切相关。在这个过程中，感觉正如伊本·西那也已经强
321 调过的那样，起着使灵魂准备接受这种认识的纯粹被动的作用。对于领悟那种来自一切知识的基础的、无需任何媒介便可以直观地被知晓的[③] 基本原理或公理，这尤其是正确的。可是，拉齐根据灵魂是在时间内被造的，因此不可能象回忆说理论所推测的那样先于肉体；作为这种理论的证据而被提出来的那种认识，并不必然地需要灵魂具有它在今世所获悉的那种先存的知识这两点理由，猛烈抨击柏拉图认为知识即回忆的观点。凡被获悉的，一般地可以说成是仅仅被知晓的，或者用抽象的语言说成是先于学到其中具体的或专门的知识的行为。[④]

---

① 法赫尔丁·拉齐：《东方学术论文集》卷一，11、16页。
② 同上，卷一，25—26页。
③ 同上，卷一，245—246页。
④ 同上，卷一，376页。

不过，拉齐谴责阿维森纳的流溢学说。这样，象加扎利时代以来神学界通常的情况那样，他无根据地抛弃从一里只能导出一个实体这个格言。此格言还将被提到，它是整个流溢主义体系的主要理论支柱之一。第一存在产生第一理智，第一理智又产生第二理智，以及第一层天的灵魂和物体。与太一或必然的存在不同，这第一理智由于它作为本身内的一种可能性，但通过它的原因而成为必然性的这种双重特点，包括多元的一个成分。事实上，这就是从作为绝对的太一的第一本原中流溢而出的世界里的多元性的终极因。

至于真主关于个别事物的知识这么一个自从法拉比的时代以来，神学家们提出来反对哲学家的问题，拉齐采取了相同的反阿维森纳的立场。由于是非物质的，真主认识他自身，因为它属于能被自我认识的所有非物质存在之列；由于是作为他的创造性行为的结果的所有实体的原因，他通过自我认识的同样的行为而认识整个被造实体的序列。

与伊本·西那及其追随者的论点相反，真主关于个别事物的知识并非必然包括多元性、变化性或对其客体的依赖性。因为知识并不象新柏拉图主义者一般所宣称的那样是吸收可知物形式的行为，而是与客体的一种特殊的关系。① 根据这种观点，认识个别事物的过程中所变化的东西，并不是真主的本质，而是他对该客体
322 的关系。结果，新柏拉图主义反对真主对个别事物的知识的主要理由可以被不当作一回事了。这样，拉齐有时根据自己的典据，有时按照艾布·巴拉卡特·巴格达迪的证据，重申真主对他自身、对一般概念、对特称概念的无所不包的知识，逐条驳斥新柏拉图主义作家们的传统的反对理由。可是，他的反驳比起加扎利来，既不更具有说服力，也不更尖锐。正如我们已经见到的，加扎利推翻了阿维森纳关于真主对个别事物更一般性知识的全部论点，以毫不含糊的语言重申《古兰经》关于真主的无所不包的知识的观念。② 在转

① 同上，卷一，470页，参见法赫尔丁·拉齐：《集成》，127—128页。
② 见上述，227页。

述伊斯兰新柏拉图主义者的这些观点方面，拉齐或许比加扎利更认真、更详尽，然而更散漫冗长，他自己的立场并非一直陈述得十分透彻。尽管这些缺点，他在哲学家和神学家之间的辩证的斗争中，无可置疑地作为一个中流砥柱般人物而巍然挺立。他知识渊博、治学认真，从这两方面说，他在伊斯兰哲学思想史上占有一个特殊的地位。

神学方面随后的发展，哲学和神学之间的继续分裂，不需要我们在此多加关心。只要注意到十三世纪标志着神学衰落的开始这一点就够了。继有创见的神学作品和论战的时代之后的是一个注释和反馈的时期。在反对哲学家的斗争中，步加扎利和拉齐后尘的最后一位大神学家是伊本·泰米叶。十三世纪和十四世纪其他值得提及的神学家是哈菲兹丁·奈萨菲(1301或1310年卒)、阿杜德丁·伊吉（1355年卒)、塔夫塔扎尼（1390年卒)、赛伊德·谢里夫·朱尔贾尼(1413年卒)。不要将哈菲兹丁·奈萨菲与另一个关于教义的和其它神学的问题的作家奈季姆丁·奈萨菲（1142年卒)相混淆；阿杜德丁·伊吉是《立场》(al-Mawāqif)一书的作者；塔夫塔扎尼因他对数百年来一直是神学的主要教科书之一的奈季姆丁·奈萨菲的《教义》一书的注释而名闻遐迩；朱尔贾尼则由于他对伊吉的《立场》一书的注释和他那本哲学术语汇编《定名书》(al-Ta'rīfāt) 而闻名于世。十五世纪最重要的神学家是赛努西（约1490年卒)和达瓦尼(1501年卒)。在十五世纪以后使评注或注释
323 的传统保持活力的神学家是比尔基利(1573年卒)、拉加尼(1631年卒)、席亚勒库梯（1657年卒）和巴朱里（1860年卒)。拉加尼是那本作为后来的种种注释或汇编的基础而闻名的《一神教精萃》(Jauharat al-Tauhid)的作者。巴朱里则是拉加尼《一神教精萃》一书注释本的作者。[1] 在十九世纪，穆罕默德·阿卜杜(1905年卒)正如我们即将见到的那样，作为起源于八世纪的哈桑·巴士里和

① 瓦特：《伊斯兰哲学和神学》，153—154页；布伦斯维格和沃思·格鲁内博姆：《伊斯兰史内的古典主义和文化衰退》，93—95页。

瓦希勒·本·阿塔的这种未曾中断的传统中的主要神学人物而崭露头角。

三、反击和重建：伊本·赫勒敦

十四世纪可以被称为新罕伯里主义的世纪。伊本·泰米叶和他的门生们为新罕伯里主义对经院神学和哲学的胜利提供了保证。虽然伊斯兰的理性的势头到这个时候已经衰退，但例外的现象继续在各处出现。在这些例外之中，突尼斯的伊本·赫勒敦是阿拉伯西方最卓越的人物，穆拉·萨德拉[1]则是阿拉伯东方最杰出的学者。伊本·赫勒敦学识渊博，独创性地提出社会学思想，这两者使他在伊斯兰哲学思想的编年史中占有一个独特的地位。

他于1332年出身于一个由学者和文官组成的阿拉伯—西班牙贵族家庭。阿卜杜·拉赫曼·赫勒敦接受了他那个阶级通常的教育。他跟从一批他在冗长的自传中赞扬的教师，学习了《古兰经》的和语言学的各学科、圣训和法理学。[2] 1352年，他迫于那个时代的政治风云和1348—1349年那使他双亲和大多数老师丧失生命的瘟疫，而向西旅行。在贝贾亚短期逗留后，他定居非斯，为艾布·伊南素丹的朝庭效力。艾布·伊南素丹为自己新的科学顾问班子正在网罗学者。[3] 谢里夫·提勒米萨尼·阿勒维（1370年卒）是伊本·赫勒敦在非斯遇见的学者之一，他对谢里夫赞不绝口。除了法理学、神学和语言学外，这位学者据说把伊本·赫勒敦的老师之一伊本·阿卜德·萨拉姆引入怀疑伊本·西那和伊本·鲁世德的哲学著作的研究之中。[4] 他在非斯一度获得艾布·伊南
324 的继任人艾布·萨利姆之下的高级行政职务。后从非斯继续前进，1362年到达格拉纳达。后来他受诱惑回到非斯和贝贾亚，也在朝

---

① 见上述，304页。
② 伊本·赫勒敦：《伊本·赫勒敦和他的向东旅行介绍》，15—16页。
③ 同上，58页；参见罗泽恩沙尔的译作：《伊本·赫勒敦的绪论》，61页。
④《伊本·赫勒敦和他的向东旅行介绍》，62—63页。

庭占有显赫的地位。但在这些动乱的年代里，尽管他经常与之奋斗的那些公职的诱惑，伊本·赫勒敦向往一种研究和沉思的宁静生活。在1377年的短期的隐居期间，他能完成自己最重要著作——作为他的世界史《殷鉴之书》(kitāb al-'Ibar) 的前言的《绪论》(al-Muqaddimah)。[①] 他厌倦了公共生活和为北非反复无常的统治者冒风险的效力，便于 1382 年乘船去亚历山大。在开罗，马姆鲁克素丹马立克·扎希尔·拜尔古格赏识他作为一位学者和法理学家所取得的伟大成就。1384 年他被任命为马立克派律法教授，随后担任埃及马立克教派主法官。他在不同的马姆鲁克制度中断断续续地保留了法律教授的职务和主法官的地位，直到他去世。他一生中最后的一件难忘的事件应被提及：1401 年他在大马士革城外与帖木儿会谈。帖木儿显然对这位学者十分看重，也许曾希望使他归附他的朝庭。[②] 可是，伊本·赫勒敦不久回到埃及，恢复他作为法官和学者的活动，直到 1406 年归真。

伊本·赫勒敦在伊斯兰哲学史上的作用是复杂的。我们已经提到了他早年所受的哲学教育和可能通过他最重要的某个老师而接触伊本·西那和伊本·鲁世德的著作。一种传说甚至将伊本·鲁世德的著作的梗概的写作归之于他。[③] 但这些著作是伊本·鲁世德的神学和马立克派著作还是他对亚里士多德的评述，这是不清楚的。即使这样，他的哲学贡献的两个最重要的方面，是对希腊—阿拉伯哲学的广泛评述和批评，用有创见的理论性语言对总的
325 说来较为重要的伊斯兰历史哲学的系统阐述。这还应加上他在《集成之精粹》(Lubāb al-Muhassal)[④] 和《满足询问者》(Shifā' al-Sā'il) 这两部目前尚存的著作中对经院神学和神秘主义的贡献。前一部书是对法赫尔丁·拉齐的神学和哲学观点的概略的摘要；后一部书则是传统方式的神秘主义的专题论文。

---

① 同上，229 页。

② 同上，366—367 页；参见麦赫迪：《伊本·赫勒敦的历史哲学》，58—59 页。

③ 迈加里：《沁人的幽香》，卷八，286—287页；麦赫迪：《伊本·赫勒敦的历史哲学》，35 页与注 5。

④ 埃斯科里手稿1614。

尽管他大胆地闯入哲学和半哲学的各领域，伊本·赫勒敦基本上仍是一位对形而上学的奇想持有经验主义者观点和本能的怀疑态度的历史学家。他在《绪论》中对伊斯兰学问的整个系列作了非常简洁的富有洞察力的叙述。这与他对哲学科学的性质和范围所作的批判性的评论联系起来，表明十四世纪哲学学问的情况和认为经过五个世纪的哲学和反哲学的论战之后，历史已经越过了在穆斯林大地上建立希腊哲学的"民族之家"的全部企图的那种判断。在这方面，伊本·赫勒敦的最重要的良师益友是加扎利，而不是伊本·鲁世德。他对哲学方法的价值的最系统、最富有创见的评价包括在题为"哲学的否定及哲学内行的任性"的评论性专题论文中。[①] 此文奠定了本章和其他地方的整个讨论的总的基调。

作为他的评论的前奏，伊本·赫勒敦提出了传统的(naqlī)和哲学的(或自然的)学科的分类，点缀着对迦勒底人和埃及人的时代以来的哲学的兴起和发展的简短评注。他对哲学史的观念是与诸如萨伊德和基夫蒂这样的著名编年史学者的名字相联系的那种传统的伊斯兰观点。

他评价哲学的标准，本质上是宗教的或神学的。他论证道，哲学家们宣称，认识可以感觉的和超越感觉的这两种实在，可能仅仅通过思索和推论这种理论上的方法；信仰各项目本身的真理可以通过那些方法而无需启示的帮助就得以被证实。[②] 从考虑感官世界内个别事物出发，头脑能上升到认识哲学家们认为其等同于真主的那种第一理智，就是在那种理智的冥想中，存在着人的最终幸福。他们声称，被描述为纯粹理智的这一幸福，可能根本无需启示的帮助。

326 伊本·赫勒敦反对这种关于存在和人的最终幸福的等级制度的普通的新柏拉图的论点，他首先论证道，设想存在的等级的末端是第一理智，这纯粹是武断的。实在的性质比目光短浅的哲学家们所臆测的要斑驳、复杂得多。在这方面，他们的情况与唯物主义者

① 伊本·赫勒敦：《绪论》，514—519页。
② 同上，514页。

相似。唯物主义者除了物质的实体外，拒绝接受任何实体的存在，因为他们的知识不能延伸到物质之外。①

接着，他注意到，即使在物理的学科中，它们的程序是一种无理的程序。在关于客观世界的推理中，他们心照不宣地设想物理的实在必须遵照他们论据的逻辑的方式，换句话说，思想上是如此的东西，实际上必须如此。但是，鉴于他们的论据属于一般陈述的序列，被假定描述为属于个别事物实体的那些自然实体实质上是个体化的。能够被引证来证明这样的个别事物和描述它们的陈述之间所谓一致的唯一的证据，是以经验为根据的。可是，作为结果而发生的一致性并非必然的，而是依赖于偶然的情况，即该陈述扎根于"富于想象力的种种形式"(或幻觉)之中，而不是在所有哲学知识所取决于它的那种"第一可理解的事物"里。无论如何，除去这些困难，"物理的探究对于我们的宗教信仰或我们的生计，是没有什么关系的，正因为如此，它必须被抛弃"。②

哲学家们利用形而上学甚至是更错误的，因为它的客体(精神的实体) 处于我们经验的范围之外，它们的性质对于我们来说是完全不可知的。我们判断它们的唯一根据是通过类比我们在自己本身生活中，尤其是在与神秘主义体验相联系的"精神想象力"的那些型式中所观察到的事物。在这种类比以外，我们没有任何手段表示这样的精神实体的特性。第一流的哲学家们一致赞同这一结果。因为据他们所述，既然论证的前提事实上最终必须具有具体的基础，那么没有物质基础的东西是不能被证实的。甚至柏拉图也承认，必然的事并非形而上学上的潜在性，仅仅是盖然性或推测性。但伊本·赫勒敦由此认为，如果盖然性或推测性是我们的论
327 证经过长期冥想或探究之后将得到的全部内容，那就让我们满足于我们以它开始的那最初的盖然性或推测性吧。

至于哲学家们声称人的幸福寓于对理性的实在，包括第一理智的理性领悟或沉思之中，这也一定是被作为没有理由而予以拒

① 同上，515页。
② 同上，516页。

绝的。人由两个部分所构成：肉体的和精神的(或理性的)。属于其每一部分的都有一系列认识的客体(madārik)。可是在这两者的情况下，认识的主体是精神的部分。这一部分有时领悟精神的客体，有时领悟肉体的客体。前者它是直接领悟的，而后者它则是通过诸如大脑和各种感觉器官这样的肉体的器官的媒介而领悟的。这样，认识能力从它无需任何中介而从被领悟的事物中所直接得到的乐趣，显然比偶然的或简接的乐趣更大。因此，"精神的灵魂"只有当它具有精神的客体时，才享有最大的乐趣。可是，这种乐趣不是通过冥想或推理，而是通过直接的神秘的体验而获得的。在这种体验中，"感觉被完全超越，完全无需感觉器官"。理性的能力也是被超越的或者说是在这种神秘的水平上是无需的，因为它们也依靠"大脑的想象、反映和记忆的活动"①。的确，一个人越陷入哲学家们的推理或证明的过程之中，他就越难以达到人类幸福的最高目的。

哲学家们关于幸福的理论的整个基础，是认为与积极的理智一旦发生接触(ittisāl)，人的幸福便被获得这种理论。那些哲学家，尤其是法拉比和伊本·西那的"接触"一词所意味着的，是"灵魂通过自身，无需任何中介的直接领悟"。② 但是，伴随这一领悟的乐趣远远达不到灵魂在圣典中被许诺的那种幸福。就象他们关于幸福的概念以其为基础的那种存在的规模一样，这种理论专横地限制了真主所创造的实在的较高的范围。我们在圣典中被许诺的那种幸福，远远胜过哲学论证所能得出的或正直的道德生活所能担保的一切。总之，它是神的恩惠的超自然的赠品。即使伊本·西
328 那，他在涉及肉体复活这个问题时，承认它是在论证的范围之外，因为论证排外地归于那种与自然的序列"相称"的事物。所以必须在圣典中寻求关于肉体复活的真理。③

从所有这些出发，伊本·赫勒敦推断出，形而上学不能解决任

① 同上，517页。
② 同上，518页。
③ 同上，519页。伊本·赫勒敦引用了伊本·西那的《起点和终点书》，见上述145页。

何影响人的最终命运或灵魂的拯救的那些关键性问题。它的唯一的"结果"是通过长期使用逻辑的方法，在我们身上发扬那些"真理的习性"，从而"磨练头脑"。这一方法尽管有其缺点，仍是我们最充分了解的。伊本·赫勒敦所规定的作为指导逻辑学的研究者防止错误或沉沦的方法的唯一条件，是在完全精通宗教学科，尤其是《古兰经》注释学(tafsir)和法理学(figh)之前，不着手逻辑学的研究。①

伊本·赫勒敦那搀入了神秘的或宗教的种种成分的最实证的方法，导致他(正如以前加扎利那样)采取作为正确的思想手段的逻辑学的这种有限的观点，而不考虑宗教上有害的大量物理学和形而上学的命题。他也和加扎利一样，抛弃从属的因果关系，因为它与圣典中认为"自然力的世界"里所有发生的事情都被描述成真主的直接的主动性或力量这种明晰主张水火不相容。②

可是，正是他的实证主义导致他从事"文明学"自成系统的著述。文明学的法则可归纳为地理学的、经济的和文化的法则，或合并为历史发展的某种论证。这种历史发展，部分是内在的，部分是由真主的超验的命令所决定的。关于历史和文明的这种作为结果而发生的理论，毫无疑问是他有权在伊斯兰哲学思想史上占据卓越地位的主要理由。因为，他虽然站在以新柏拉图主义和亚里士多德学派的形式出现的伊斯兰哲学的主流之外，他的哲学博识和独创性使他置身于伊斯兰比较具有创造性的思想家的最前列。他的文明学的某些地形学和人口统计学方面的内容，在迈斯欧迪(956
329 年卒)、亚里士多德或法拉比的著作中具有基础，③ 但对有关资料的系统整理和分析则完全是他所作的。

尽管他实质上否定"从属的因果关系"和他承认历史过程依赖于真主的意志，伊本·赫勒敦在地理的、政治的和文化的知识的坚

---

① 同上，519页。

② 同上，521、143页，处处可见。

③ 关于他的气候决定论理论，伊本·赫勒敦提到了迈斯欧迪、格林和铿迪(《绪论》，87页)。

实基础上，力图创立历史批判学。这样的知识的种种准则，以及控制它所指的那些事件或过程的法则，本质上都是合理的或自然的，"通过论证的或确实可靠的方法"给历史的研究者提供"区别历史记录真伪的标准"。①

强调"文明学"的出发点，是亚里士多德关于人天生是政治的动物这句格言，因为他没有同类的人们的帮助，就不能获得他那必不可少的物质的需要，不能具有防备攻击的手段。可是，政治的联系必有某位统治者，他威慑(wāzi')易于干出侵害行为的个人，使他不至于侵犯他人的权利或威胁他人的安全。这就是引起君主国(al-mulk)创立的原因，君主国是完全自然地创立的。可是在此之上的是先知的职责，哲学家们也把它看作是自然的，但伊本·赫勒敦跟随大多数经院神学家，认为它是在论证的范围之外。它的合法性是在宗教法律(al-Shar')的权威之中去寻找。②

接着提出了法拉比和伊本·西那所详述的先知的或神权的政治的那种观点的谬误。首先，它不顾政权的历史实在和下列事实：君主权威常常是通过武力或依靠部落宗派主义(al-'asabiyah)的纯朴基础而维持的。因此，常常产生政体的自然的或合理的形式。"自然的君主政体"所凭借统治的那些法律纯粹是合情合理的。另一方面，宗教的或神权的政体是其中通过先知或先知的继位者(Caliph)而实施真主规定的法律的一种政体。③

此外，"自然的君主政体"只是照顾人的自然的或世俗的需要。但是人具有此世和彼世的双重倾向。他在此世间的简短经历只不
330 过是进入来世更高的生活的前奏，只有在来世里，他的真正幸福才能实现。所以，这就得出：既然只有在神权的或先知的种种政体形式中，人在此世和来世中的幸福才能得到保证，这些形式对于"自然的君主政体"的优越性是不成问题的。④

---

① 伊本·赫勒敦：《绪论》，37页。
② 同上，44页。
③ 同上，44、187页。
④ 同上，190—191页。

人类社会的种种形式、居民的分布、国家和帝国的兴起和衰亡，甚至个人的或人种的特点，都是由诸如气候、地理、经济、宗教和生态等众多的因素所决定的。气候和经济的因素，例如冷和热、食物供应的充裕或匮乏，常常能决定整个群体的身体的和心理的特性。例如，热带的居民倾向于比较激动，不大关心今后。寒带的居民倾向于比较沉默寡言或不动感情。什么地方食物比较充裕，那里的人们倾向于多少有点松懈、宽厚和贪图享乐；哪里的食物比较匮乏，他们就倾向于俭朴、刚毅和虔诚。①

生态的因素也决定着人类交往的形式和他们发展的法则。例如，我们注意到，社会从人的唯一目的是准备他的基本需要的那种游牧阶段，进入文明的农业的和工业的各阶段。这些阶段以为更高级水平的生活而奋斗作为标志。这样，社会的最原始的形式，游牧的或流浪的形式，逐渐让位于"定居的"或固定的形式，继沙漠生活之后的是城镇生活，严格说来，文明(al-'Umrān)是与城镇生活密切相关的。②

我们如果将这两者相比较，就会发现游牧的生活方式是比较自然的。另外，它是比较艰难的，更依赖于大自然的仁慈。城镇居民是比较舒适的，比较易于腐化和堕落。与卢梭③一样，伊本·赫勒敦相信原先善良的或中性的人的本性被文明所败坏了。

这种社会理论的政治内涵是一清二楚的。在游牧的状态下，社会是精力充沛的、健康的和有进取心的，而在城镇里，社会则是冷淡的、消极的和懒散的。这样的社会被它的堕落所侵蚀，招致侵略，容易沦为侵略的牺牲品，但是它的入侵者一安定下来成为定居的存在，他们就由于奢侈和舒适的同样的力量，逐渐落入无能为力
331 的状况。于是，一个新的侵略浪涛带来了处于最走运时期的沙漠居民，这个过程无限期地进行下去。具有促进因素及有关反应的

① 同上，86—87页。
② 同上，120—121页。
③ 卢梭(1712—1778)，法国政治思想家、文学家，著有《论人类不平等的起源和基础》、《社会契约论》、《爱弥尔》、《忏悔录》等，计有文集23卷。——译者注

游牧的—定居的循环继续着。

正如我们所看到的，社会作为自然国家的结果，要求君主运用强有力的手腕去约束整个社会。但这君主本身就是给予社团以原始时代部落统一性的那种部落宗派主义 (al-'asabiyah) 的原始力量的产物。君主必须依靠这种部落宗派主义，还得依赖理性的和宗教的正义的种种原则，以巩固他的政权。确实，正如这样社会的神授进程的作用，一旦这样的条件已经实现时，该社会就被"赐予"一位称职的君主。但是，这样的条件一失去，腐败堕落在国家内盛行，这种趋势就准备根据真主的训谕而转向。旧的这时必须让步于新的。①

这种循环虽然被伊本·赫勒敦描述为没完没了的，国家的寿命以及它所通过的各阶段都是精心设计的。国家的"自然"寿命相当于三代人，每代四十年。第一代以游牧生活的节俭以及将他们捏成一团，使他们分享君主权力的那种部落宗派主义精神的炽热为标志。第二代由于过渡到文明的生活方式和不愿分享君主权力的缘故，那种精神减弱了。第三代的特征则是完全丧失部落宗派主义的精神，并随之丧失那种曾是国家防卫壁垒的军事精神。当这种情况发生时，国家的灭亡就是迫在眉睫了，最终会被真主的及时命令所解决。②

在国家的发展和衰微过程中，我们可以比较明确地分出五个阶段：

1．巩固阶段。在此阶段，君主权力建立在民众支持的坚实的民主基础上。

2．暴政阶段。在此阶段，君主逐渐独占政治权力。他和他的臣民之间的宗族纽带被削弱了，他对外来成分的依赖强化了。

3．利用职位特权的阶段。进行财富积累、征税和力图与其他君主竞争而从事建造公共建筑或纪念物。

332 4．绥靖阶段。通过努力，注意维持祖先的传统和风俗。

① 同上，134—144、157 页。

② 同上，171 页。

5. 消亡和衰微的阶段。在这阶段，君主滥用公共财富，以满足他和他的侍从们的享受。作为其结果，整个国家衰微，为游牧人的入侵新浪潮准备了基础。①

对支配着人类制度的产生、发展和衰微的生态的和历史的法则的这一分析，有一个明显的自然的或实证的基础，它部分是地理学的，部分是经济学的，部分是社会学的。可是，设想历史和生态决定论是完全的，这是一个错误。伊本·赫勒敦关于历史和国家的哲学，具有一个重要的超自然的、超理性的成分，这种成分与我们可以称为他对关于世界的神授计划的概念密切相关。这两种性质截然不同的决定论共同起着作用。对于他来说，真主的意志在造成历史过程中的循环性变化方面，总是那种决定性的因素。即使那种以四十年的若干倍数计算的国家寿命，也不是通过抽象的分析或演绎而得出的。相反，它是从那种与具有这一数字的个人的壮年期相等同的，也和根据伊斯兰教注释的传说，以色列人在西奈半岛兜游四十年有关② 的《古兰经》的章节中推知的。对于这位部分现代的、部分传统主义的历史哲学家来说，这种双重决定论所包含的，本质上是承认这样一个事实：历史的进程最好地作为真主的重大设计凭借它在世界上化为现实的阶段。

① 同上，175—176 页。
② 同上，141、170 页。

333

第十二章　近代和当代的趋向

一、现代主义精神的形成：贾马勒丁·阿富汗尼和穆罕默德·阿卜杜

从舒赫拉瓦尔迪到希拉齐的照明主义思想家们所实现的哲学和神学之间最终的和谐一致，保证了哲学在波斯有一个牢固的地位，并为穆斯林大地上"现代主义"的兴起提供了基础。伊斯兰思想(尤其是它的十叶派形式)的持续，是由长长一列哲学—神学家来体现的，他们坚持那种以其现代最伟大的斗士萨德尔丁·希拉齐身上达到顶点的照明主义的传统。伊斯兰第一位真正的现代主义思想家贾马勒丁·阿富汗尼，在某种程度上是同一传统的产物，他预示着将伊斯兰教引入十九世纪和二十世纪的那种自由主义新精神的来临。

贾马勒丁1839年生于波斯阿沙达巴德镇，或根据他自己所说生于阿富汗的阿斯阿达巴德镇，① 随全家先后迁居加兹温市和德黑兰市，就读于德黑兰当时最著名的十叶派思想家阿加西德·萨迪格处。从德黑兰他移居十叶派宗教研究中心——伊拉克的纳贾夫，在那儿作为首屈一指的神学家和学者穆尔泰达·安萨里的门生度过了四年光阴。1853年他去印度游历，被介绍学习欧洲科学。他
334 的旅行最后使他漫游世界四面八方：希贾兹、埃及、也门、土耳其、俄国、英国和法国。其中最值得纪念的旅行之一，是他于1869年对埃及的访问，他经短暂逗留后，从埃及到了伊斯坦布尔。他在伊斯坦布尔受到的接待起初是热诚的，但不久就被嫉妒和怀疑逐出了奥斯曼帝国的首都。1871年他回到埃及定居八年，在这期间他

① 见罗特法拉罕：《贾马勒丁·阿沙达巴迪·阿富汗尼》，49—50页；参见亚当：《伊斯兰教和埃及现代主义》，4页注1。又见里达：《伊玛目大师史》卷一，27页。

对埃及知识界的巨大的理性的和政治的影响开始得出结果。他在埃及的门生包括诸如艾迪卜·伊斯哈格那样的一些著名作家、阿拉比帕夏那样的一批政治家，等等。不过，他的最伟大的门生和终生朋友是近东现代主义运动的另一个支柱穆罕默德·阿卜杜。①

另一次值得注视的旅行是他对巴黎的访问，1884 年他在巴黎与穆罕默德·阿卜杜合作，开始出版煽动性的《坚柄》杂志，呼吁全体穆斯林的团结、恢复哈里发制度。他在巴黎还会见了法国哲学家和历史学家欧尼斯特·勒南，并给他留下了深刻的印象。勒南论阿威罗伊的著作已经被提及过。② 勒南与他谈话时感到自己是在与一位忘年之交亲密交谈，又一次听到了早在几个世纪前由伊本·西那和伊本·鲁世德发出的那种理性主义和自由思想的召唤。③ 1892 年他第二次来到伊斯坦布尔，受到阿卜德·哈米德素丹的高度重视。素丹为了自己所倡导的泛伊斯兰运动，承认阿富汗尼作为一个才能出众的知识分子和宣传人员的价值。可是，素丹和这位学者之间的交往，由于使穆斯林世界的一部分反对另一部分的那种固有的种种嫉妒和水火不相容性而化为泡影。1897 年阿富汗尼死于由于口腔外科而引起的并发症；然而根据某些资料所述，他是被毒死的。④

正如在他的传记中将出现的那样，阿富汗尼本质上是一个为了穆斯林各国人民的解放和进步而被强烈的宗教热忱所激发起来的革命家，他的欧洲之行使他洞察了这些穆斯林人民的无知和落后。他与阿卜德·哈米德素丹之间那招致不幸的交往，给他对于
335 摆脱外国统治的统一的伊斯兰哈里发国的理想提供了实质内容。尽管这种目标受挫，他给泛伊斯兰主义和现代主义所提供的理性动力在他的门生们，尤其是穆罕默德·阿卜杜的著作中得到了表达。我们一会儿即将讲述他的门生们。

---

① 里达：《伊玛目大师史》卷一，31—32 页。

② 指勒南的名著《阿威罗伊和阿威罗伊主义》。——译者注

③ 同上，139 页。

④ 同上，91 页。参见罗特法拉罕：《贾马勒丁·阿沙达巴迪·阿富汗尼》，118 页；亚当：《伊斯兰教和埃及现代主义》，12 页。

作为一个自成体系的思想家或神学家，阿富汗尼未曾作为一个真正占统治的人物而鹤立鸡群。他的唯一出版的著作——最初用波斯语写成的《驳斥唯物主义者(或自然主义者)》，是这种类型的辩论著作中缺乏深度或敏锐的一部应时之作。他在这部书中的辩论武器，虽然主要是针对他在1879年访问印度期间所结识的巴哈杜尔的艾哈迈德·罕(1898年卒)的信仰调和论的自然主义，①但他把自己的网撒得非常之宽。他所申斥的唯物主义者或自然主义者，主要是根据他们不管是含蓄地还是直率地否认真主的存在，其中包括德谟克利特和达尔文。②

在批驳了不信神的唯物主义和自然主义哲学家后，他进一步论证宗教对文明和进步事业的无法估量的贡献。宗教教会人们三个根本性的真理：(1)人作为天地万物的主人，他的天使般的或精神的性质；(2)每个宗教社团的信仰，处于它自己在所有其他团体之上的优势之中；(3)人在今世的生活的实现，简直是进入一个完全没有悲哀的世界里某种更高生活的前奏，人最终被命定继承这种生活。

第一个真理在人身上已经产生了升到自己兽性倾向之上的强烈欲望，以宁静、和谐地与他的同胞共同生活，使他兽性的冲动得到控制。第二个真理已经产生了竞争；因为在各民族意愿实践这一真理的程度上，他们将持续不断地努力改善他们的命运、鼓励追求知识，以及修习作为文明真正标志的那些学科和技艺。

第三个真理在人身上已经产生了将他对高位世界的凝视落实于他将最终补救的事情方面的这种强烈欲望，以清除他本身的所有他的本性易于具有的邪恶和怨恨，按照和平、正义、博爱的戒律而生活。

另外，宗教使它的内行养成三种品质：(1)谦逊，这种品质使
336 他们防止邪恶的行为，引导他们忏悔；(2)正直，它是健康的国家

① 见阿富汗尼与阿卜杜合著：《坚柄》，384页；参见吉布：《伊斯兰教的现代思潮》，58页。

② 阿富汗尼：《驳斥无神论者》，15—16页。

的保障；(3)诚实，没有它人类交往事实上是不可能的。

如果我们将这一分析应用于世界上主要的民族，我们发现他们的伟大总是他们养成的这些品质起的作用。例如希腊人，虽然是一个比较小的民族，但由于那些优点，他们能勇敢地面对着强大的波斯帝国并最终摧毁了它。① 可是，伊壁鸠鲁② 的唯物主义和快乐论不久腐蚀了希腊人关于人的尊严及其神圣命运的概念，这导致犬儒主义③ 和道德堕落，从而使希腊人无所作为，最后被罗马人所征服。

同样，古波斯人这个非常杰出的民族，随着玛兹达主义④ 的兴起，开始了同样的趋向没落的历程，导致他们道德崩溃，最终被阿拉伯人所征服。

伊斯兰帝国本身就是在同样的坚固的道德和宗教基础上兴起的。可是到十世纪，在埃及和波斯，唯物主义假借（伊斯马仪勒派）内学派的宣传而出现，通过在穆斯林人民的头脑中播下怀疑的种子，认为宗教的或道德的种种义务仅仅是为了没有主动性的人所规定的，并在此阴险的基础上使他们的追随者们免除这些义务，从而剥弱了他们的信仰。当穆斯林失去了他们的优良道德时，他们就变得如此衰弱，以致于一小帮西欧人⑤ 就能够在他们之中建立

---

① 同上，47 页。

② 伊壁鸠鲁（前 341—前 270），古希腊晚期最著名的唯物主义哲学家，主张原子自动偏斜论。伊壁鸠鲁学派的创始人。著有《自然论》三十三卷、《学说大全》问答四十四卷、《论原子与虚空》等。——译者注

③ 又译克己主义，为雅典的安提斯泰纳所首创。该派反对提出以快乐为至善这一理论的快乐学派，将为德性而有德性作为座右铭，提倡苦行论，主张克已自制，独善其身，无所欲求，即为美德。——译者注

④ 琐罗亚斯德教的异端主义，由玛兹达克（?—528 或 529）倡导，认为自古以来世上就有善与恶的斗争，以不平等和压迫为基础的社会制度为恶，即恶魔的产物。人们可以依靠善在世上建立有合理组织的自由和正义的社会。玛兹达主义的传播导致波斯和阿塞拜疆地区的大规模武装起义，削弱了萨珊王朝的国力。一译者注

⑤ 即十字军。

⑥ 十一世纪末，罗马教皇乌尔班二世煽动天主教徒从伊斯兰教徒手中夺回“圣地”耶路撒冷；西欧的国王、封建主为了掠夺和扩张，纷纷组织向东方侵略的“十字军”。从 1095 年到 1291 年的近两百年间，十字军所到之处，烧杀劫掠，无恶不作，并在占领地区先后建立耶路撒冷王国、拉丁帝国等一些国家，推行西欧封建主义，把当地人民沦为农奴。——译者注

和维持一个牢固的立足点达两百年。⑥ 随后，成吉思汗的马蹄得以践踏伊斯兰的整个大地，洗劫其城市，残杀其人民。

罗马帝国崩溃后，法国人已经在科学和艺术方面上升到毫无疑问的杰出的地位，成为第一流的欧洲民族。它的历史在十八世纪发生了根本性的变化，在那个世纪内，伏尔泰① 和卢梭以启蒙和公道的名义，复活了伊壁鸠鲁的旧的"自然主义"。他们把宗教信仰作为十足的迷信而予以破除，否认上帝的存在，用理性女神来代替上帝。阿富汗尼声称，就是那些有害的学说最后使法国陷入了以法国革命著称的流血斗争，甚至拿破仑也不能将这个国家从革
337 命中拯救出来。接踵而至的总的衰微和消亡伴随着十九世纪较大的不幸事件，尤其是社会主义的兴起和普鲁士对法国的占领。②

阿富汗尼通过将同样的道德和哲学范畴运用于十九世纪的虚无主义者、社会主义者和共产主义者，得出对欧洲历史的这些看法。他们以支持穷苦大众和被压迫者的事业为借口，鼓吹取消所有特权和实现全部资产公有化。他们在这个过程中流了多少血，他们以公正和平等的名义发动了多少暴动啊，这是众所周知的。他们对宗教和君主制度的攻击来自这个前提：所有的经济财物是大自然的赠品，对它们的私人占有是对"自然法则"的侵犯。他们的代理人在整个欧洲，尤其在俄国十分活跃，他们如果能巩固他们的势力，整个人种就会受到灭绝的威胁。他写道："愿真主保佑我们避免他们邪恶的言词和行径"。③

这种对宗教和道德的力量在民族的兴亡中所起作用的分析，是以其连贯性和它所注入的宗教怜悯性著称的。足以使人惊奇的是，阿富汗尼所攻击的十九世纪"自然主义者"就是欧洲的虚无主义者和社会主义者，他们的前辈即法国大革命前的自由思想者。他虽然在《坚柄》杂志中声称自己打算批判的是印度的自然派，但在

---

① 伏尔泰(1694—1778)，法国反封建的启蒙运动中声望很高的文学家、历史学家和哲学家。著有《哲学通讯》、《形而上学论》、《牛顿哲学原理》、《哲学辞典》等，有全集52卷。——译者注

② 阿富汗尼：《驳斥无神论者》，59页。

③ 同上，62页。

上下文中并未明确地提到他们。阿富汗尼的意图显然是力图把"自然主义"作为一个总的理论而予以驳斥，从而使印度自然派的地位在理论上成为站不住脚。

他的分析的一个有趣的特色，是该分析所依据的历史理论和宗教作为人类进步中的催化因素所起的作用。可是，十分奇特的是他将宗教降为一种信仰的理性主义体系，剥夺了它的任何超自然的内容。他争辩道，真正的宗教信仰必须是建立在正确的论证和有效的证据之上，而不是古人们的那种使人产生疑问的幻想或主张。① 伊斯兰教的优越性在于它令其信徒不接受任何无证据之物，告诫他们不要被幻想或兴致引入迷途这样一个事实：

"这个宗教责成其信徒去为信仰的基本原则寻求论证的基础。
338 因而它总是提倡理性并将它的仪式基于理性之上。它的经文一清二楚地陈述道，人的幸福是理性和见识的产物，痛苦和地狱则是无知、漠视理性和灭绝见识之光的后果。"②

伊斯兰教对从印度教到基督教和祆教的其它宗教所具有的优越性的标志，就在于它的基本教义能够完全被合理地说明，没有任何神秘的成分。阿富汗尼在他关于教义"合理性"的概念中是完全现代派的，这实在是显而易见的。他对正如主要由罕伯里派、艾什阿里派和苏非派所表达的那样的宗教礼拜的超自然成分的传统概念的破除，是同样明显的。即使伊斯兰教早期的理性主义者穆尔泰齐赖派，在这些有点过分的主张上也是回避的。

理性主义曾引导从伊本·拉旺迪到艾布·阿拉的其他穆斯林思想家，将宗教信仰不是作为不必要的就是作为无理的而予以否定。可是阿富汗尼的理性主义并未引导他象他们那样去做。恰恰相反，正如我们的分析所阐明的那样，他仍然完全意识到在构成个人的道德和合成人类的文化方面，作为一个必不可少的组成部分的宗教的实在。伊斯兰教的合理性和文化内涵（的确，它被剥夺了任何超自然的成分）这两者将在二十世纪的伊斯兰教的现代主义表述

① 同上，83页。
② 同上，84页。

中成为支配性的题目。

阿富汗尼1871年第二次访问埃及期间认识了穆罕默德·阿卜杜，这位学者成了他的最伟大的门生、他在近东讲授的宗教原理的真正宣传者。穆罕默德·阿卜杜1849年生于埃及的马哈拉特·纳绥尔，后来移居坦塔，在那里按照传统的方式接受语言和宗教教育。① 尽管他最初对学习颇为反感，在坦塔他终于遇见了对他的一生产生深远影响的第一位老师达尔维希谢赫。1866年他进入伊斯兰学问的十分古老的中心爱资哈尔大学，一直呆了四年；可是他不久即对那儿陈旧的课程和过时的训导方法感到幻想破灭。课程中最大的空白是在神学和哲学方面。阿富汗尼在波斯提出强调这些学科的传统，他在埃及所作的公开教授就是以在爱资哈尔大学被认为等同于异端的这些科目开始的。② 穆罕默德·阿卜杜从一开
339 始就被这位外来的教师所吸引，但在着手学习这些危险的学科之前他征求了达尔维希谢赫的意见。这位苏非派教师不仅减轻了他的恐惧，而且使他确信哲学(al-hikmah③)和科学是通向知识和敬拜真主的两条最安全的道路。只有无知的人或轻浮的人这些真主最险恶的敌人才认为这些学科是异端邪说。④

阿富汗尼对穆罕默德·阿卜杜的指导集中在逻辑学、神学、天文学、形而上学，尤其是照明主义的神学知识方面。⑤ 除了这些抽象的学科外，这位博大精深的教师在他的追随者身上灌输他的早期神秘主义兴趣已经趋向迟钝的某种公共的精神。在此以前，由于普遍冷淡和缺乏代表制度，对公共事务的关心在埃及几乎是不为人知的。阿富汗尼不仅给他的学生们传授自由表达的精神，而且积极地充当了埃及民族和智力解放运动的先锋。穆罕默德·阿卜

① 里达：《伊玛目大师史》卷一，21—22页；参见亚当：《伊斯兰教和埃及现代主义》，19—20页。

② 里达已经注意到教育方法方面的这一差异。他写道："波斯各地仍在研究希腊人和阿拉伯人的哲学，而诸如埃及、叙利亚这样的阿拉伯国家却几乎对它不屑一顾。"(《伊玛目大师史》卷一，79页，也见39页)

③ 阿拉伯语译音，意为"智慧、哲学、哲理、格言"等。——译者注

④ 里达：《伊玛目大师史》卷一，25页。

⑤ 同上，26页。

杜清楚地认识到阿富汗尼是现代埃及智力复兴的先驱。[1] 阿富汗尼自己对神秘主义的同情使他能赢得他的学生的信任，并最终将他从神秘主义倾向在比较懦弱的人物中生成的那种嗜眠症中唤醒。可是，他的传记作者和门生M·拉西德·里达注意到，他的第一位苏非派良师益友达尔维希谢赫在激励他从事苏非主义只是其前奏的那种积极贡献的公共职业的最后过程中所起的作用。[2]

穆罕默德·阿卜杜在他的公开讲授中，不久即与反动的神学家发生冲突，他们指责他如此远地偏离了传统。他在爱资哈尔大学的授课吸引了大量的学生，但是他提出的哲学的、伦理学的，甚至神学的题目，引起了那所古老大学的守旧的伊斯兰教学者们的怀疑。他探讨这些问题并不总是纯学术性的或学究式的。例如，他在讲授伊本·赫勒敦的《绪论》的课上，将那位著名的编年史家的分析运用到埃及的情况，在他的学生们中灌输一种具有独立和自由思想的新精神。

340 对于这位非凡的博大精深的思想家的盛衰无常的社会生涯，我们除了顺便涉及的以外，在这里并不关心。从担任官方报纸的编辑到出任教育委员会委员，从爱资哈尔大学的执行委员到埃及大穆夫梯的职位，他能在埃及智力的和宗教的觉醒之中起着一个突出的作用。他一生中在智力活动方面的两个最重要的事件是1884年共同编辑《坚柄》杂志，并在次年担任贝鲁特素丹学校的教职。他在这所学校的讲课包括传统的语言和教法各学科，但他另外还教授哲学、逻辑学和经院神学(kalām)这些被人遗忘已久的课程。[3]

他在贝鲁特的神学讲座构成了他的《论一神教》(Risalāt al-Tauhīd)这本最系统著作的要旨。这本书代表着穆尔太齐赖派大师们在八世纪创始的经院神学论文的长链中的一个重要链节。这部论著一开始就把神学或"一神教学"的定义规定为研究真主的存在、他的单一性、他的各种属性及先知启示的本质。他注意到，在

① 同上，38、74、79页。
② 同上，107—108、133页。
③ 同上，卷一，394页。

伊斯兰教兴起之前，神学并不是无人知晓的；可是伊斯兰教之前的神学家所采取的论证方法倾向于采取超自然的或不可思议的形式，诸如求助于奇迹、修辞专题论文或传奇。《古兰经》改变了所有这些。它采取无与伦比的方法启示道，"真主已经允许或规定了有关他的知识，但并非简单地以启示为理由保证它的认可，而是提出证据进行论证、陈述不信者的观点并从理性上申斥它们"。① 简言之，它宣称理性是真理的最后仲裁，在正确的理性的基础上建立它的道德戒律。这样，"在真主给他所委派的先知启示的那部圣书中，理性和宗教在最初时候是一起前进的。"② 所以穆斯林认识到，对于接受诸如真主的存在、他对先知的委派这样的信仰项目，以及领悟启示的有关事情并依从它，理性是必不可少的。他们还认识到，虽然这些项目中有一些会超出理性的能力，但它们并不会同理性相抵触。

到一定的时候，首先是政治上的分裂，接着是神学上的争论，
341 开始使伊斯兰教的队伍四分五裂。神学的论战是由瓦希勒·哈桑·巴士里的反而冒出火花，接着产生了穆尔太齐赖派。最后，艾什阿里能在穆尔太齐赖派的极端理性主义和他们的对手的保守主义之间实现妥协，从而成为正统观念的提倡者。③

不久在舞台上出现的哲学家们主要对理性的知识感兴趣。宗教信徒起初张开双臂欢迎他们，因为他们的理性方法符合《古兰经》所规定的理性主义。可是，他们的地位后来由于两个原因而遭到损害：(1)他们过分吹捧希腊哲学家，尤其是柏拉图和亚里士多德，以及他们毫无批判地跟从这些哲学家的倾向；(2)他们卷入了当时的神学论战中，激起了广大群众对他们的愤慨。

加扎利曾及时地对那些超越适度的界限的哲学家们进行了大规模的攻击。不同的宗教和知识团体之间的敌意后来被政治家强

① 阿卜杜：《论一神教》，24页。
② 同上，25页。
③ 同上，36页。

化了，他们进一步增加了普遍的混乱。最后，愚昧无知和蒙昧主义盛行，《古兰经》已经克服的那种宗教和科学之间的断离又一次重新出现。①

对伊斯兰教理性主义的兴起和衰落的历史性评述，对于它的一些占优势的特点和它随后在现代派圈子内所获得的广泛流行，是令人感兴趣的。尽管理性主义所依据的事实基础可能是有争议的，穆罕默德·阿卜杜继续将它运用在伊斯兰教信仰的基本的信条上。例如据他认为，伊斯兰教的核心是相信作为理性所建立的、被启示所支持的真主的单一性。盲目接受(taqlīd) 任何戒律或教义，是与《古兰经》的明文教导不相容的，《古兰经》责成反映宇宙万物的奇观，告诫信徒们不能无批评地接受他们祖先的信仰。

《论一神教》的学术精髓遵循熟悉的阿维森纳之后的路线。在初步讨论关于必要性，可能性、不可能性的概念之后，他转向讨论必要的存在。据他所说，这种存在以永恒性、不可毁灭性、单纯性和无形性而具有无前提的特点。他的"存在的"属性包括所有"存在的完美性"，诸如生命、知识、意志，以及把那些完美性传递或传
342 送给其它存在的能力。② 宇宙中这种奇妙的和谐和序列进一步证实他的最完备的知识和智慧。这种知识摆脱了一切不完美性，有限的知晓者通常都有这些不完美性，诸如依赖于工具或运动。意志作为他的知识的必然结果而属于他，因为他所创造的一切，都是根据他的知识的口述所制造，并与他的知识相一致。但是，这种真主意志的概念排斥真主根据它是否自由地行动的那种流行的概念，因为这种流行的概念是与真主的知识和意志的不变性不相容的。③

《古兰经》论断为真主所有的另一组属性，例如言语、听觉和视觉，不能通过独立的理性而建立起来，但它并不是由于这个原因而与理性不相容。④

---

① 同上，40 页。
② 同上，56 页。
③ 同上，64、66 页。
④ 同上，72 页。

关于人的知识的范围这个有趣的立论，说明穆罕默德·阿卜杜在穆尔太齐赖派、哲学家们的理性主义和"可嘉的先人们"(al-Salaf al-Sālih)的传统主义之间犹豫不决，他发起的坚持祖先传统的运动就是与可嘉的先人们的立场相一致的。与加扎利一样，他引证了一则受人怀疑的圣训，先知在这则圣训中命令信徒们："思考真主的创造，但不要考虑他的本性，否则你将被毁灭"，以支持与他的非常自吹自擂的理性主义不相适合的那种不可知论。他争辩道，理性的适当客体是事物依靠它而得以具有自己模样的那些偶性方面。从这样的偶性方面出发，它可以接下去揭示它们潜在的原因、它们所属于的种类，以及支配它们的那些规则。可是，理性不能走到这些之外。例如，关于事物的真正本质的知识就是在它的掌握之外，它们所从中构成的那种简单的成分是理性完全不能理解的。① 据他所述，这里的原因是，关于事物的本质的知识未曾进入神的救世的系统或人的功利或快乐的系统。这样的系统规定人该关心那些与他的能力相称的东西，而不考虑那些处于他的能力之外的东西。例如，他只要了解自己具有灵魂就足够了，而这灵魂是一种偶性还是一种物质，它是不是与肉体相分离，都是完全无
343 益的问题。与此相似，人知道真主是与其它任何存在都不相象的一种存在，他是永恒的、活生生的、能知晓的，等等，这就足够了，而这些属性是否不同于他的本质，他的言语是否不同于圣典的内容，都是完全无益的问题。从事这样的探究的哲学家或神学家都是自以为是或轻举妄动的牺牲品。②

使穆斯林各派别相互对立的其它论战，集中在责任和报偿、自由意志和前定论等等问题上。关于后一个问题，有些人(穆尔太齐赖派)争辩道，真主不管做什么必然考虑他的奴仆们的福利，而其他人(艾什阿里派和罕伯里派)则声称真主的行为完全没有任何限定。前者的错误在于将真主降入受自己主人支配的仆人的状况。后者则将真主降为不负责任地任意行动的任性的暴君。可是，这

① 同上，75页。
② 同上，78—79页。

两派都同意真主的行为必然显示他的智慧；不负责任或谬误不能论断为真主的属性，因为他的知识和意志是完美的。他们之间的不同常常是纯粹语义学方面的。前者将必然性的范畴运用于真主，犯有鲁莽之罪。后者将反复无常适用于真主，犯了愚行之罪。①

自由意志这个问题已经产生了同样无止境的辩论。可是，共同的见识清楚地表明，理性的动因是意识到自己的行为，因而决定这些行为。当他的计划被非他能控制的力量所挫败时，思考引导他去假定一种超越宇宙的力量在主管或安排这个世界上的事件。然而否认人在他有意识地进行的行为中起着作用，就是否认作为所有宗教基础的那义务的整个概念。全部困难就在于真主的天命对作为理性动因的一种属性的自由选择（ikhtiyār）的关系。它的解决是我们已经告诫过不要钻研的那种关于自由意志和前定论(al-qadar)的不可思议事物的一部分。②

自由选择必然以善与恶之间的区别为先决条件。这一区别类似于美与丑、愉快与烦恼、有用与有害之间的区别。穆罕默德·阿
344 卜杜争辩道，所有这些范畴都是直觉地被知晓的，它们的客体构成宇宙间总的事实系列。只有愚昧无知者或愚蠢可笑者才否认它们是不言而喻的。③

人由于他们智力才能的差异，他们在认识真主、其它生命的性质或今世和来世的幸福手段方面的能力是各不相同的。因此人的大脑需要一个帮手去帮助它认识自己的幸福最终依赖于它的那些善良的行为和正确的信仰。这个帮手就是预言家。④

《论一神教》的许多篇幅致力于预言或启示这一问题。这个问题是自巴吉拉尼时代以来这种类型的经院式论文的一个构成整体所必要的一部分。穆罕默德·阿卜杜在这里坚持预言的必要性、预言真理的优越性以及奇迹在支持真主委派先知这种主张方面的作

① 同上，84—85页。
② 同上，91页。
③ 同上，103页。
④ 同上，111页。

用。他所陈述的关于奇迹及其提供证明的力量的观点，遵循了为人们所熟悉的传统的路线。可是，他强调地阐明"象奇迹一样的"不是与"无理性的"，而是与"超自然的"同义。奇迹既然为一个更高的宗教目的服务，它便根本不同于妖术或魔术。

启示的首要功能是道德教诲。因此，到圣典(《古兰经》)中去寻找科学的或历史的问题的答案是错误的，而近代某些辩护士倾向于这样做。例如《古兰经》中的地理的、历史的和天文学的参考内容不是科学论述的例子，而仅仅是道德的或宗教的教诲。《古兰经》的读者一而再、再而三地被规劝就奇迹展示宇宙万物的创造者的智慧而言，去思考创世的奇迹，努力获得有益的知识。

伊斯兰教作为给"最后一位先知"穆罕默德的最终的、尽善尽美的启示，比其它任何宗教更好地承认人作为精神的和世俗的两个领域的居民所具有的双重特点，承认他有责任除真主外不屈从任何权威或接受未被理性证实的任何真理。这样，伊斯兰教将对它的信徒们从政治的或教士的权威的束缚中解放出来，承认他们根据自己的智能形成自己的生活的权利。此外，它承认他们有权享受生活中的美好事物，但以这种享受是有节制地进行为条件。在
345 某些情况下，这种享受是真主对他们为人正直的报偿，在另一些情况下则是他们个人自由的标志。伊斯兰教具有如此大的广泛性，以致它无论在精神的、道德的还是智力的方面，都没有留下任何基本情况而未予以立法。①

我们这里不需要考虑穆罕默德·阿卜杜的广泛的"宣传员"活动。他的现代主义神学的基本组成部分全部包括在这本经院神学的论著之中，它生动地弥补了经院神学在系统完整性方面的不足。可是我们不能忘记提及他与当时的法国外交部长G·哈诺陶克斯之间的最激烈的对抗。该部长提出了他称为"伊斯兰教问题"②的情况，即伊斯兰教能否有能力应付现代文明的种种压力和紧张这

① 同上，138页。

② 《巴黎杂志》(1900)内有一红字标题"面对面地讨论伊斯兰教和穆斯林问题"(见亚当：《伊斯兰教和埃及现代主义》，86页；奥达：《伊玛目大师史》卷一，789—790页)。

个问题——这个问题在半个多世纪以后，继续使今天的穆斯林知识分子感到烦恼。

针对哈诺陶克斯和其他欧洲伊斯兰教批评家们的责难，穆罕默德·阿卜杜象他之前的阿富汗尼一样，采用伊斯兰教现代辩护士的经典反驳法：必须在伊斯兰教和穆斯林，与作为七世纪人类觉醒标志的信仰体系及其实践，以及摧毁了穆斯林人民的政治和宗教统一的那些随后的政治的和军事的动乱这两者之间划一条明显的界线。渗入哈里发国的外国成分应对阿拔斯王朝时期从内部侵蚀这种统一性负责。伊斯兰教目前的衰微仅仅是随着伊斯兰教的兴起而开始的，并于一个世纪后在人类历史上无与伦比的辉煌时代里达到顶峰的那些事件的长长序列里的一个阶段。当欧洲沉沦于完全黑暗之中的时候，东方闪耀着容忍和理性主义的光芒，它及时地通过伊比利亚半岛传播到西欧。①

他在反击那种指责伊斯兰教由于提倡宿命论，已经妨碍穆斯林人民的进步的论调时指出，在第一种情况下，各种各样形式的宿命论不是伊斯兰教独有的教义。在第二种情况下，《古兰经》在强调真主的天命无所不在的统治的同时，在大约六十四节经文中批
346 准自由选择和"获得"(al-kasb)。与此相似，穆罕默德及其继承人否决宿命论的言外之意，谴责它容易产生的死气沉沉。可是，伊斯兰教受外国成分的浸润最终与托钵僧阶层的扩散联系起来，这些托钵僧哄骗广大群众想象宿命论是宗教的本质之一。②

哈诺陶克斯提出的另一个争端是，基督教里精神的序列和世俗的序列之间、什么是上帝的和什么是君主的之间的分离，使大门为欧洲人民的进步洞开着，而它们在伊斯兰教里的必然的相互关系导致伊斯兰人民的静止不动。③ 穆罕默德·阿卜杜的反击从那时以来就成为穆斯林辩护士的标准回击。它的要旨是再次坚持伊斯兰教世界观的有机统一，并声称这种统一是不承认精神和世俗

① 穆·阿卜杜：《伊斯兰教：科学和文明的宗教》，53—54、60—61、138—139页。
② 同上，59—60页。
③ 同上，40—41页。

之间任意分离的伊斯兰教优越性的标志。作为"自然的宗教"(dīn al-fitra),它的格言不是给予君主什么是君主的,给予真主什么是真主的,而是让君主服从真主,并对他的好的事迹和不端行为这两者负有自己的责任。① 伊斯兰教与基督教不同,它并不命令其信仰者脱离尘世或完全放弃尘世享受。相反,它规定"健全的身体先于健全的宗教",允许享受诸如食物、饮料、装饰品、性欲和财产等生活的好事物,假如这种享受是节制的,并依照《古兰经》的戒律的话。②

穆罕默德·阿卜杜最重要的学生和继承者是穆罕默德·拉西德·里达(1935 年卒)。他生于黎巴嫩的黎波里,并在那儿接受教育,1897 年怀着到穆罕默德·阿卜杜身边学习的特定目的而移居埃及。他虽然原先倾向苏非主义,但阅读《坚柄》杂志激发了他为阿富汗尼和穆罕默德·阿卜杜作为值得当代真正穆斯林承担的唯一任务而提出来的改革伊斯兰教、使它恢复活力的强烈热忱,他作为一位宣传家的活动反映在他于 1898 年创办的那本致力于宣扬伊斯兰教,并为它的持久不断的特点辩护的杂志《灯塔》(al-Manār)里。③ 这本期刊可以被认为是《坚柄》杂志的继续,它在出版的
347 第一年末被停刊了。与《坚柄》一样,《灯塔》致力于泛伊斯兰统一、创建一个以奥斯曼素丹为首的泛伊斯兰帝国的事业。④《灯塔》的改革大纲的基石是坚持伊斯兰信仰体系的定型,必须回到在异端邪说的传播和竞争冲突的产生之前受《古兰经》和圣训之光所指引的那些"可嘉的先人们"(al-Salaf al-Sālih)的正确道路上去。

伊斯兰教的这一"原教旨主义的"表述,几乎不包括未曾被十四世纪的伊本·泰米叶或十九世纪的阿富汗尼和穆罕默德·阿卜杜所介绍或表达的任何成分。它充其量是新罕伯里派提倡回到祖先的正统道路上去的同样主张,采取比较适合于上世纪末本世纪

① 同上,77 页。
② 同上,111—112 页。
③ 亚当:《伊斯兰教和埃及现代主义》,183 页。
④ 同上,183 页。

初穆斯林人民的政治和文化状况的词句进行的重新陈述，它在埃及和穆斯林世界其它各地的当代知识界中继续发出回响。

二、印度的现代主义：赛伊德·艾哈迈德·罕、阿密尔·阿里和穆罕默德·伊格巴尔

印度伊斯兰教史上第一位重要的现代主义者是巴哈杜尔的赛伊德·艾哈迈德·罕。他1817年生于德里，接受了富有穆斯林的保守的宗教教育，写出了反映瓦哈比派传统主义倾向的神学和历史论著。① 1857年兵变后，他为英国—穆斯林友好关系的建立而积极工作，发展了与基督教没有根本不同的那种伊斯兰教信仰调和论。对于他来说，这两种信仰本质上的相似可以简化为自然的说教，从中删去了超自然的成分，正如我们所见到的，这自然的说教正是阿富汗尼写《驳斥自然主义者》一书的缘由。艾哈迈德·罕1870年对英国进行短期访问后，他对西方（不列颠的）文化的热情达到了过分的程度，他回到印度后开始出版一种名叫《道德修养》（Tahzīb al-Akhlāq）的乌尔都文杂志，发行一种用完全现代的理性主义词语表达的《古兰经》乌尔都文注释本。他还在1875年创办了穆罕默德盎格鲁东方学院，此学院后来发展成阿里迦穆斯林大学。

348 据艾哈迈德·罕所述，宗教真理的检验是遵照自然理性的规范的。因此，在他对《古兰经》的解释中，超自然的或非凡的事件是以符合这些规范的某种方法，换句话说，是自然主义地解释的。宗教信仰或实践的其它来源，例如圣训和会议，都被拒绝。《古兰经》经文，尤其是麦加的各章②，成为与理性和自然完全一致的道德和灵性的基础（因此这个运动名叫奈查里[即自然主义的]）。据他所述，凡能显示出与这种道德不相容的信仰和实践都应被否定，诸

① W·C·史密斯：《印度的现代伊斯兰教》，16页。

② 《古兰经》计114章，其中穆罕默德在麦加受"启示"的86章，他迁移到麦地那后受"启示"的28章。前者称为"麦加的"各章，后者称为"麦地那的"各章。——译者注

如战争、奴役及其征服妇女。①

艾哈迈德·罕的自由主义在印度还有其他倡导者。其中赛伊德·阿密尔·阿里（1928年卒）也许是在艾哈迈德·罕逝世后的三十年间最值得注意的。阿密尔·阿里本质上赞同艾哈迈德·罕的自由主义观点，但他在捍卫伊斯兰教方面向前迈进了一步。他对那作为卓越的道德和精神的典范被树立起来的伊斯兰教先知的崇敬是遐迩闻名的。阿密尔·阿里不是阐述伊斯兰教和现代自由主义的和谐共存，而是论证伊斯兰教的精神可以简化为构成自由主义核心的那些真正的思想。如同诸如拉西德·里达那样的许多其他穆斯林知识分子一样，他坚决主张现代自由主义的新奇是一种错觉；西方的基督教世界和西方的科学在伊斯兰教教义中有坚实的基础。②

正如可以推测的那样，阿密尔·阿里的历史观比艾哈迈德·罕的历史观要尖锐得多，他对伊斯兰教作为一种宗教的历史尺度的掌握相当严格。在他广范提及伊斯兰文学、哲学和科学的历史，以及他那本于1899年首次出版的著名的《撒拉逊人简史》中都可以看出这一点。穆斯林历史上的比较黑暗的时期不是被忽视，而是作为每一种文化易于败坏或堕落的自然结果而解释过去。正如穆罕默德·阿卜杜和阿富汗尼也曾经论证过的那样，这样情况下的错误不在于伊斯兰教，而是归咎于穆斯林民族，他们不是曲解了自己的宗教就是缺乏它所提出的理想。他告诫道，着迷于历史无
349 论如何不会成为进步的障碍，反倒通过利用曾是早期穆斯林的光荣的那种独立判断(ijtihād)的考虑周密的方法，成为无限进步的鞭策。③

对诸如佛教、印度教和基督教等其它宗教，阿密尔·阿里更不比艾哈迈德·罕宽容。他对佛教和印度教的评价近似于蔑视。他有时带有同情地谈论它的基督教，也没有逃脱他的批判或嘲弄。

---

① W·C·史密斯：《印度的现代伊斯兰教》，20—21页。

② 阿密尔·阿里：《伊斯兰精神》，371—372页。

③ 同上，183—184页；W·C·史密斯：《印度的现代伊斯兰教》，51—52页。

总的看来，他不加批判地重复古典伊斯兰论点：穆罕默德在七世纪与之接触的历史上的基督教是一个已经被几个世纪的政治和教派争斗侵蚀了的腐败的基督教。他将伊斯兰教在七世纪的惊人胜利，归因于这世界由于基督教而已经沉沦其中、伊斯兰教必须将它从中解救出来的那种普遍的堕落和腐败。① 即使在今天，尽管时代的变迁和数世纪争斗的侵害，伊斯兰教由于其它宗教没有一个享有的那种可靠的对腐化的免疫性，它的纯正依然未黯然失色。因此，尽管他的广泛的学识，他关于历史上的伊斯兰教的概念本质上依然是不切实际的。

阿密尔·阿里的不切实际的自由主义，是渗透今天伊斯兰教从印度、巴基斯坦到埃及、摩洛哥的知识界的答辩总精神的最早表达之一。他以比他的许多同时代人或他的后继者更动人的雄辩和更广博的学识，强调不朽的精神的和伦理的价值，据他所述，这种价值使伊斯兰教成为"建立在根据真主心目中的神授之爱、宇宙博爱和人类平等之上的正确行动、正确思考、正确发言的一种宗教"。② 简言之，它是一种"完全同进步的倾向一致"的宗教，文明的一个原动力，③

尽管他作为伊斯兰教的一位辩护士所具有的重要性，阿密尔·阿里在他阐述伊斯兰教时仍然依赖历史的学识。用现代哲学语言阐述伊斯兰教的最意味深长的（即使不是唯一的）尝试，是另一位重要的印度思想家穆罕默德·伊格巴尔（1938年卒）所作的，
950 他是一位情感深厚的诗人、具有广泛哲学文化的学者。他试图用现代的措词重新陈述伊斯兰教世界观，在这方面他不是象阿密尔·阿里那样依靠历史，而是毫无保留地吸收西方的哲学遗产。的确，他的目的不是论证西方观点的有效性，而是它本质上适合《古兰经》的世界观。这样，他在自己的《重建伊斯兰教宗教思想》一书中所试图采用的综合法，在它的重要性方面可以比作早在一千年

① 《伊斯兰精神》，罗马数字65—67页、通用数字143—144页。
② 同上，178页。
③ 同上，180页。

前由加扎利在他的《宗教科学的复兴》(al-Ihyā')中所力图采用的综合法。可是，它实际上更类似开始将希腊人的哲学的世界观和伊斯兰教的宗教的世界观调和起来的铿迪和伊本·鲁世德所力图采用的综合法。他们之间的根本不同是，铿迪和伊本·鲁世德所使用的哲学范畴来自柏拉图、亚里士多德和普罗提诺，而伊格巴尔所利用的哲学范畴则取自黑格尔、① 怀德海②、柏格森③。大师们已经变了，但问题本质上依然一样，即企图跨越理论思想和宗教之间的鸿沟。

伊格巴尔 1878 年生于旁遮普的西阿尔库特，在西阿尔库特和拉合尔接受了他的早期教育。1905 年他去英国和德国，在那儿进行哲学研究；三年后回到印度，担任律师。正如威尔弗里德·C·史密斯所指出的那样，欧洲有三件事给他留下最深刻的印象：欧洲生活的生气和活力、向人敞开的巨大可能性、资本主义社会对欧洲灵魂所具有的使其成为兽性的影响。④ 这最后的那种情况增强了他对伊斯兰教作为一种道德的和精神的理想的优越性的信念，因此他致力于捍卫和发展这一理想。他 1928—1929 年间在马德拉斯所作的关于《重建伊斯兰教宗教思想》的六次演讲，是他对重新唤醒他在印度的穆斯林兄弟这一任务、用主要从十九和二十世纪欧洲思想中获得的那种现代的生气勃勃的范畴来重新思考伊斯兰教，所作的主要贡献。

伊格巴尔关于宗教的概念是部分理性的、部分伦理的、部分精神体验的一种复合的概念。他写道，宗教"既不是纯粹的思想，又不

---

① 黑格尔(1770—1831)，德国古典哲学的集大成者，客观唯心主义哲学家。他以"绝对精神"作为本体。著有《精神现象学》、《逻辑学》、《哲学全书("小逻辑"、"自然哲学"、"精神哲学")》、《法哲学原理》、《宗教哲学》、《历史哲学》、《哲学史讲演录》等，计有全集三十卷。——译者注

② 怀海德(1861—1947)，英国唯心主义哲学家、逻辑学家和数学家，过程哲学的代表人物，著有《空间、时间、相对性》、《自然的概念》、《过程与实在》、《观念的历程》等。——译者注

③ 柏格森(1859—1941)，法国哲学家，直觉主义者，著有《时间和自由意志》、《物质和记忆》、《形而上学论》、《创造的进化》等。——译者注

④ W·C·史密斯：《印度的现代伊斯兰教》，102 页。

是纯粹的感觉，也不是纯粹的行为；它是整个人类的一种表达。"①
因此，宗教并不与哲学对立，而是哲学必须对其沉思的那种实在的
351 全面体验的一种颇为重要的特征。这被《古兰经》归因于认识和思考的那种主要主张所清楚地证实。在历史上，就是艾什阿里派神学家们，他们在捍卫和解释正统观念方面充分地利用了希腊思想的辩证过程。② 穆尔太齐赖派和伊本·鲁世德在依靠理性方面走得太远，因而不能认识在科学和宗教知识的领域内，离开"具体的体验"是一种致命的错误。另一方面，加扎利将宗教建立在扎根于有限的思想不能领悟真主的论点之中的哲学怀疑论的靠不住基础上，危及了整个宗教结构。

如此狭窄地被设想的思想如果不能领悟真主，那么它是因为(1)错误地把真主的性质当作一种存在于宇宙万物之中的实在，他那专有的表现形式中，众多的有限的概念不过是特定的瞬间或侧面。(2)将思想的能动的特点误解为它通过"一系列确切的详述"及时地逐渐表露自身，这种详述的体现被《古兰经》指定为"被保存的书板"。

《古兰经》里所包含的具体的世界的概念，本质上是一个将现实和理想合二为一并显示出一种独特的理性典范的被创造的实在。但正因为如此，它不是真主已经完成的一个"方形宇宙"或成品，而是经过极其广阔的空间和时间，继续实现自身的宇宙。人作为这个宇宙中最有生气的力量，在实现这个实在无限的潜力的过程中，是最重要的动因或真主的合作者。③

人就是在宗教的体验中，领悟处于继续显露过程中的这种能动的实在的复杂外表。这种体验既具有内部的或神秘的特点，又具有外部的或经验主义的特点。检验它的真实性不是唯一实用主义的；它也是哲学的或思辨的，因为这样的体验没有认识的内容是不存在的。无论是以他们论证虽然被猜测是无限的但实际上是有

① 《重建伊斯兰教宗教思想》，2页。
② 同上，4—5页。
③ 同上，11页。

限的那一种存在的存在为理由，还是以他们推测在存在和提出证
352 明过程的思想之间的不可逾越的鸿沟是完全无益的为借口，伊格巴尔在批判了关于真主存在的这三种传统的论点之后，坚持思想和存在的统一性；并在以此作为一种前提的基础上，进一步论证真主的存在。他的论证的思路是《古兰经》关于真主作为“第一的和最后的、可见的和不可见的”① 这一概念所提供的，但伊格巴尔不是直接阐述这一思路，而是走一条通过柏克莱② 到怀德海、罗素③、爱因斯坦④ 和柏格森引出的迂回的哲学道路。据他所述，所有这些哲学家们所否认的，就是在相对论性物理学和关于过程与创造性的进程的形而上学概念方面最近的种种发展使其站不住脚的“纯物质性的前提”。

可是，伊格巴尔所接受的那些概念，没有一条是无保留的。例如，柏格森的创造的进程易受指责：它抛弃目的论，这种目的论被错误地等同于刻板的宿命论。可是，目的论不需要被设想为封闭性的。例如在《古兰经》中，宇宙被描述为应继续发展的存在，但这种发展的模式不是固定的或静态的。“我认为，”他写道，“没有什么比宇宙是一项预想计划的暂时制订这一思想更违反《古兰经》的观点。”⑤

然而柏格森的纯持续时间的概念给予我们那作为不仅在连续的时间内，而且在能动成长或持续时间的内部发展之中不断实现自身的精神本原或自我的一种“实在的最终性质的直接展示”。真主无限的自我表现的创造性的戏剧所依据的舞台正在演出，或者说合乎他作为绝对自我的举止行为的始终如一的方式就是自然。

---

① 同上，30 页。

② 柏克莱(1685—1753)，英国哲学家，主观唯心主义者，认为“存在即被感知”，著有《视觉新论》、《人类知识原理》、《哲学对话三篇》等。——译者注

③ 罗素(1872—1970)，英国哲学家，社会活动家，主张逻辑实证主义，著有《神秘主义和逻辑》、《数理哲学导论》、《外界的认识》、《哲学大纲》、《怀疑论集》等。——译者注

④ 爱因斯坦(1879—1955)，美国理论物理学家，著名的相对论提出者。——译者注

⑤ 《重建伊斯兰教宗教思想》，52 页。

这样，“自然对于真主的自我，就是特点对于人的自我。”① 不仅是柏格森，而且还有歌德，② 都表达了关于上帝创造性的潜能不停止地化为现实这种同样的能动性的概念。

从现代的科学和哲学理论出发，伊格巴尔在关于艾什阿里的神学的原子论的偶因论中，为真主作为创造性的意志或能力这种能动性的概念找到了类似之物。艾什阿里认为，这世界不象亚里士多德所说的那样，它不是物质实体的固定体系，而是与世界上被创造的实体的性质所依赖于它的那一连串积极的或消极的偶因相结合的那一连串继续被创造的原子。③

353 为保证它与伊斯兰教的精神相一致，伊格巴尔用“单子论”或精神多元论的术语，重新阐述艾什阿里派的原子论；在精神多元论中，实在的每一个体或成分是精神的，即自我或自身。人格或意识越高，所讨论中的实体的实在就越伟大，就越接近真主。艾什阿里关于自我(al-nafs)作为一种偶因的概念，是作为不适当的概念而被否定，代之而用的是作为那种充任人的内心状况或感情中心的那种简单的、不可分的和永远不变的灵魂实质的精神自我的概念。据他所述，伊斯兰教中这种观点的主要阐述者是加扎利。在这种观点里，关于灵魂和肉体的人为的二元论被克服了，有限的自我被说成是存在于大自然之中的最高自我的一个方面，被《古兰经》称为“第一的和最后的、可见的和不可见的。”④ 伟大的神秘主义者哈拉季、巴斯塔米和罗米，用他们将自己有限的自我与无限的自我等同起来的那种过火的言词，图解式地表达了这一真理。⑤

在伊格巴尔的观点里，穆斯林思想在它反抗希腊哲学时，已经再次坚持《古兰经》关于实在在其经验主义的和精神的这两方面具体化的观念。在这一观念中，伊斯兰教的诞生标志着“归纳法的理

---

① 同上，54 页。

② 歌德(1749—1832)，德国诗人、思想家，作品有《少年维特之烦恼》、《浮士德》、《诗与事实》等。——译者注

③ 《重建伊斯兰教宗教思想》，66—67 页。见上述，242—243 页。

④ 同上，67、95—96 页。

⑤ 同上，104 页。见上述，273 页。

智”的诞生，这种理智使现代形式的科学文化的兴起成为可能。诸如伊本·哈兹姆和伊本·泰米叶这样的许多神学家对亚里士多德的逻辑学的反抗，为约翰·斯图亚特·穆勒① 的归纳法逻辑学，以及现代科学思想的经验主义的兴起提供了舞台。罗吉尔·培根通常被欧洲历史学家们认为介绍了科学探究的新精神，但伊格巴尔询问：“罗吉尔·培根是在哪儿得到自己的科学训练的呢？”他不加思索地回答道：“在西班牙的穆斯林大学里。”② 据他所述，这确实证明希腊哲学决定了穆斯林文化的特征这种论点是完全没有事实根据的。因为，鉴于希腊思想主要注重于抽象观念，而穆斯林思想根本上则是针对具体对象；鉴于希腊思想的理想是调和，而穆斯林文化在其思辨的或神秘的方面的理想则是占有和享受无限。③

354 我们将不长篇论述伊格巴尔关于穆斯林文化的总特性和关于实在的伊斯兰概念。他常常将纯粹黑格尔或柏格森的思想塞进典型的伊斯兰题目之中。这样的思想和为支持它们而引证的《古兰经》章节之间的关系，常常是非常脆弱的。与尤其在印度的其他《古兰经》的自由主义解释家一样，他的注释方法中的主要错误在于它无视《古兰经》启示的上下文特点；对于这种启示，注释家正规地是作为颁降原因 (asbāb al-nuzūl)，即启示所降示时的历史环境而提及它的。

尽管这样，伊格巴尔《重建伊斯兰教宗教思想》一书的读者都被他的学识之渊博和他的形而上学的宗教的思索的范围之广大所折服。可是，他的多方面的才能和折衷主义常常是使人恼怒的。一则他常常从一个议题扯到另一个议题上，只提供最脆弱的联系；二则他经常祈求杰出的哲学家和科学家的权威来支持他自己的主要主张，只是后来与他们翻脸才揭示他们的缺陷或支离破碎的叙述。在使读者气急喘喘的这样的地方，古代的或现代的、西方的或伊斯

① 穆勒(1806—1873)，英国哲学家、经济学家、逻辑学家，著有《逻辑学体系》、《孔德与实证哲学》、《功利主义》、《汉弥尔顿爵士哲学批评》等。——译者注

② 《重建伊斯兰教宗教思想》，123页。他以自己的权威，引用了布里富尔特的《人类的被造》一书。

③ 同上，125页。

兰教的权威们的数量往往大增。例如，在六页的范围内就引证了下列这些名字：柏克莱、怀海德、爱因斯坦、罗素、芝诺①、牛顿、艾什阿里、伊本·哈兹姆、柏格森、康德②和乌斯宾斯基——还仅仅是提及主要的人物或权威。③

尽管这些缺点，不能否认伊格巴尔作出了比二十世纪的其他任何思想家更感人的、认真的尝试，在现代的范畴内重新思考伊斯兰教的基本问题。我们毋需惊奇，他在这过程中倾向于忽略这种重新思考的种种前提，不知不觉地将解释《古兰经》的任务转给了从柏克莱到爱因斯坦的一批陌生的现代哲学家和科学家们。几乎所有的伊斯兰教现代派和自由主义者都犯了忽视和低估伊斯兰教历史尺度这个不可原谅的罪恶。他们在求助于《古兰经》的权威，以支持古人从未想象过的那种神学的或形而上学的主张时，常常相当自然地利用《古兰经》章节中的隐蔽的意义。苏非派、伊斯马仪
355 勒派和其他许多人尤其擅长这门技艺，但传统的伊斯兰教总是对这种非正统的做法表示不满。今天，这一技术只能以理性主义或进步的名义，有节制地使用；否则它就有摧毁礼拜的真正基础的危险，代之以梦想家或空想家的想入非非。

最后，现代主义者，尤其象伊格巴尔所作的那样，通过将伊斯兰教或《古兰经》关于人与世界的观点，与现行阶段的科学发展结合起来，犯了他们的第二个最危险的错误，因为他们将伊斯兰教的宗教真理系在某科学阶段的使人疑惑的真理之上。科学发现史如果教导我们什么东西，那就是这样的科学阶段的短暂特点，不管它是与亚里士多德或托勒密，还是与诸如牛顿、埃丁顿④或爱因斯坦

---

① 芝诺(约前490—前436)，希腊爱利亚学派唯心主义哲学家，提出"飞矢不动"等四个论证，证明世界不动不变。——译者注

② 康德(1724—1804)，德国唯心主义哲学家，著有《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》、《未来形而上学导论》、《道德的形而上学》等，有全集二十三卷。——译者注

③ 《重建伊斯兰教宗教思想》，31—37页。

④ 埃丁顿(1882—1944)，英国天文学家、物理学家，著有《星体运动和宇宙构成》、《空间、时间和万有引力》、《相对论及其对科学思想的影响》、《科学与不可见的世界》、《物理科学哲学》等。——译者注

这样的现代先驱们这些令人肃密起敬的名字联系在一起。

三、当代的哲学舞台：原教旨主义、现代主义和存在主义

阿富汗尼、穆罕默德·阿卜杜、阿密尔·阿里和穆罕默德·伊格巴尔，他们各自通过自己的方法，致力于现代主义的问题，在被西方思想范畴所支配的进步的时代里，使伊斯兰教生活观的种种成分游离出来。虽然他们各自都接受了西方思想的冲击，但都在他们现代主义观点的基础上保持了一种不信任西方文化的成分和伊斯兰教生活观优越性的观念。

在最近三十年内，所有现代主义思想都被对西方思想的同样全神贯注和明确表示它对西方的立场这一需要所左右。在许多情况下，新的一代现代主义者如果说博学不够的话，但已被证明为更加激进。总的看来，他们继续采用前辈们开创的同样的思维方法，发展着这些前辈们比较有创见的著作中所提出来的同样重大的课题。

对于仅仅使先前已经讨论过的那些比较有独到见解的思想家们所发展的那些论题通俗化的当代思想家，在这里列出他们的所有的，即使是大部分的名单，是没有意义的。赛伊德·古特卜和穆罕默德·拜希体现着今天阿拉伯近东反西方的论战中比较富有战斗性的潮流。赛伊德·古特卜在他《伊斯兰教和文明问题》(1963年)这部最新著作中，从西方文明主要因为它信奉基督教所鼓吹的那种空洞的精神上的生活理想，已经完全不能解决现代人的问题
356 这个前提开始论述。只有具有普遍的和具体的生活观的伊斯兰教，在它的精神的和世俗的双重方面，才能保证拯救当代人类。对于伊斯兰教来说，在生活的宗教性和实践性之间并未产生人为的分离。即使已经成为西方文化的一个特征的那种科学和宗教之间的对立，伊斯兰教也未有所闻。正如阿密尔·阿里和伊格巴尔这两人所论证的那样，伊斯兰教一直与科学处于和睦状态之中，事实

上，它为中世纪科学精神的发展直接尽到了责任。但在当代，在工业、技术、经济和生态学方面滥用那种精神所产生的种种弊病，并不由伊斯兰教负责。

穆罕默德·拜希在他的《伊斯兰教思想及其与西方帝国主义的关系》(1957年)一书中的驳斥是更激烈的，它不仅针对伊斯兰教的西方敌人，而且还针对穆斯林中自由主义和现代主义的倡导者，从伊格巴尔到塔哈·侯赛因①，都被指责为低三下四地追随西方的人。前者运用西方哲学范畴来阐述伊斯兰教，后者(于1926年)用西方学者的批评方法来对待伊斯兰教之前的诗歌研究，从而摧毁了穆斯林思想的整个文学的和神学的结构。从阿里·阿卜德·拉齐格到哈利德·哈利德·M·的现世主义者，在不同的程度上被指责为摧毁或歪曲伊斯兰教的性质。正如常常被解释的那样，伊斯兰教不承认生活的精神性和世俗性之间的区别。据他所述，他们的现世主义，是被西方的或基督教的观念所最终感悟而成的。

现代主义论点的一个比较温和的和富有创见的倡导者，是后来的埃及批评家和杂文家，即阿拔斯·迈哈茂德·阿噶德，他到1965年逝世时已在文学界和知识界取到了非常高的地位。这位作家在跨越四分之一世纪的一系列重要的神学著作中，致力于当代穆斯林知识分子面临的某些最严竣的神学问题。在一本比较早期的著作《穆罕默德的天才》(1943年)中，他对伊斯兰教的先知进行捍卫，反对攻击或批判，展示他在军事、政治、科学、伦理和宗教诸领域内几乎超人的天才。他还对七世纪伊斯兰教兴起时的宗教、政治和文化背景作了历史的分析，伊斯兰教使人性摆脱所有的罪恶，正如阿密尔·阿里也论证过的那样，这些罪恶使人性承受了腐败和蒙昧主义，并使伊斯兰教的兴起成为拯救灵魂的神授体系的一个必要部分。

357

① 侯赛因(1889—1973)，埃及作家、学者，阿拉伯思想解放和文化复兴运动的旗手。他于1926年发表的《论蒙昧时代的诗歌》一书，采用笛卡尔理性主义的研究方法，认为一切历史结论都是相对的，可以重新考虑，提倡思想自由和分析批判的精神，不受学派和信仰限制地去考察文化遗产，甚至提出"一切重新开始"的口号，在思想界引起了一场空前的大辩论。——译者注

阿噶德的一部分批判是针对那些把宗教信仰看作不是多余的就是虚幻的理性主义者或不可知论者。据他所述，为反对这样的信仰的有效性而提出来的两个主要的论点是，世界上的罪恶一方面与正义和万能的真主的存在不能共存；另一方面，在感官的体验或理性的论证的基础上都不能被证明是正确的许多宗教教义具有迷信的特点。

在否定这来自世界上罪恶的实在的这种论点中，阿噶德显示出令人瞩目的敏锐性。被造宇宙里邪恶的存在逻辑上是必然的，因为一个完美的存在在完美中创造自己的等价物是不可能的。所以，某种不完美是与有限的创造物不可分割的，我们在世界上观察到的邪恶最终就是与这种不完美密切相关。真主既然是一个全能的存在，他就可能不去创造这样的不完美的整个世界，这种说法包含了一个逻辑上的荒谬性；因为力量恰恰意味着产生可能存在的事物的这一能力。[①] 将所有的宗教都归于迷信这也不是正确的，因为宗教信仰的批判家既不能阐明天地万物的奥秘，也不能创造出一个能够在人类历史上履行宗教已经在履行的那种同样文化和伦理功能的宗教替代物。

宗教的主要作用本质上是调整“个人与整个宇宙之间的关系”。“它的范围延伸到存在的万物，不管是外部的还是内部的、公共的还是私人的、过去的还是将来的，直到无限的程度”。[②] 由此可得出，某宗教的范围越广、它的教义和仪式越高尚，那么它在精神价值的刻度上就越高。因此，如果我们发现一种宗教采用肉体的和精神的、天上的和地上的之间的分离，那么这样的宗教是低于那种将生活设想为一种不可分割的整体的宗教。这确实是伊斯兰教高于基督教和其他异教的优越性的标志。

第二类当代阿拉伯思想家反映西方流行的哲学倾向。存在主义的倡导者中，埃及的A·R·巴达维、黎巴嫩的雷耐·哈巴奇也
358 许是最著名的。在《存在主义的时间》(1943年)和《存在主义哲学

① 阿噶德：《伊斯兰教的真谛及其敌手的荒谬》，11页。
② 同上，17页。

研究》(1961)中，巴达维考察了尤其是马丁·海德格尔[1]阐述的存在主义的基本原则。据他所述，世俗的存在的本质特征是存在或在时间中(Dasein)。归于存在物的连续性及其延伸到过去和未来，是人对抑制破坏万物的那种时间的专横方面的欲望，即生存的欲望所产生的幻觉。可是，这一连续性或持久性是本质的存在的特性，那就是仅仅先于存在的最低可能性。实际的存在总是世俗的、同时代的，其它任何事物根本不存在。因为"被设想在时间之外的每一存在是一种虚构的存在，它由力图强迫存在的实体进入它的已成陈规的模式内的某被欺骗的头脑的虚幻的妄想所产生。这种观念的源泉是人意愿战胜对时间的恐怖。"[2]

这说明在时间和人关于时间的概念之间是一种多么紧密的关系。隶属于实际存在于时间之中的，是人永远不能消除的那种忧虑的宇宙观念。当他意识到自己在世界上的状况时，他就造时间的反，否定它或通过在永恒中寻求作为无始无终存在方式的类型的那种安全处，从而逃避时间。可是，所有这些都是无益的，因为它只会导致人的迷惑、轻蔑以及虚假希望的产生。人应该接受他的短暂存在的事实，以与一个自由的动因相称的刚毅，勇敢地面对他的命运，这是相当恰当的。

存在于时间之中的另一个特征是其中存在与非存在的结合，或者非存在作为其本质的组成部分而进入它的构成之中这个事实。这样，实际的存在是存在与非存在之间的这种可逆性或对立性的合成张力。其结果产生，时间是存在与非存在的本质结合的原因，在那种观念中也就是造物主(khāliq)。[3]

这种存在主义分析的逻辑推论，主要是将哲学探究的范围限制于在人的存在的观念和可能体验的世界的观念这两者内被理解的那种具体存在的必要性；以及相应地否定关于在这个世界之外

---

① 海德格尔(1889—1976)，德国存在主义哲学家，著有《存在与时间》、《康德和形而上学问题》、《真理的本质》等。——译者注

② 巴达维：《存在主义的时间》，251页。

③ 巴达维：《存在主义哲学研究》，237页。

展现的实在的任何序列和人在其中的位置，即对真主和其他生命的传统的神学或形而上学主体的任何思索的有效性。

359 阿拉伯近东的其他存在主义者，并非被迫同意存在主义的这些反一神论的和反形而上学的弦外之音。例如，雷耐·哈巴奇在相似的存在主义前提之上建立起"个人人格至上论"的哲学。该哲学把非存在和死看成是一种幻觉，呼吁人去超越有限的人的存在的界限，为扎根于"超越宇宙的人的存在"之中的更高的实在去进行探究。人的存在的体验，尤其是他关于不足、依赖和需要怜悯的观念，清晰地指出这种"超越宇宙的人的存在"。确实，人的存在是一种世俗的存在，它并非就时间是应该被克服的一种邪恶或它仅仅就是这样的实在这个意义上说的，而是就个人承担义务(或约束)的意义而言。因此，存在主义的本质是把自身的实在认作人的整个体验及其在趋向一种更高的体验之中逐渐取代的这一核心。在这种探讨实在之中，哲学家必须感激地接受能有助于他完全领悟这种实在的无论什么原理，不管它来自希腊的、中世纪的还是现代的思想。

将这种类型的存在主义与其它形而上学的或神学的思想相区别的是，重新宣称精神体验的有效性以及超自然的和神学价值的整个规模。在这点上，"个人人格至上论"能比任何其他存在主义体系更好地引出历史中内在的神授意义或目的。①

四、其它新近的发展：实证主义和社会主义

其它西方哲学运动在近代阿拉伯世界都有其支持者。提倡运用科学方法和关于人的哲学的、伦理的和社会的问题的概念的实证主义，在上世纪末本世纪初获得埃籍黎巴嫩博士和作家希伯利·舒迈伊勒（1860—1917）的支持。他是遵循一种独特的实证主义路线和用阿拉伯语捍卫进化论的基本原则的第一位著述家。就他

① 哈巴奇：《当代哲学》，137页。

力图推广这些原则并给予它们比查尔斯·达尔文所意指的更广泛的范围而言，他的主要的欧洲导师是路德维格·毕希纳（1824—1899）①、欧内斯特·海克尔（1834—1919）②、赫伯特·斯宾塞
360 （1820—1903）③和奥古斯特·孔德（1799—1857）④。舒迈伊勒用阿拉伯文改写了毕希纳关于唯物主义的主要作品，他和毕希纳一样，赞成从狄德罗（1713—1784）⑤到达兰贝尔（1717—1783）⑥和霍尔巴赫（1723—1789）⑦这些法国"哲学家"于十八世纪提倡的那种彻底机械唯物主义。

就是这种对实证主义和唯物主义的热情提倡，使舒迈伊勒有资格站在开拓性的阿拉伯思想家的最前列。据他所述，这些思想家在关于进化论和唯物主义的新哲学里发现了对迷信和极端保守这两大东方毒物的唯一解毒药。

在二十世纪初期，实证主义的观点在阿拉伯知识界里相当盛传，甚至未经科学训练或没有科学能力的作家们也常常在社会的、政治的或哲学的讨论中老爱采取实证主义态度。这些作家中我们可以指出加西姆·艾敏（1908年卒）、法拉赫·安通（1922年卒）、叶厄古卜·萨鲁夫（1927年卒）和塞拉曼·穆萨（1959年卒），他们都提倡沿着本质上是由欧洲模式所产生的宗教与教育相分离的路线进行社会和政治改革。

阿拉伯健在的最著名的倡导新的英国式实证主义的人，是埃

---

① 毕希纳，德国哲学家、物理学生理学家。著有《力和物质》等。——译者注

② 海克尔，德国生物学家、哲学家。著有《宇宙之迷》等。——译者注

③ 斯宾塞，英国思想家，实证主义创始人，社会学有机论学派著名代表。著有《社会静力学》、《第一原理》、《社会学原理》、《伦理学原理》等。——译者注

④ 孔德，法国哲学家，实证主义者。著有《实证哲学教程》、《实证精神论》、《实证政治体系》等。——译者注

⑤ 狄德罗，法国启蒙运动思想家，唯物主义哲学家。著有《对自然的解释》、《关于物质和运动的哲学原理》、《达兰贝尔和狄德罗的谈话》等，有全集二十卷。——译者注

⑥ 达兰贝尔，法国数学家，百科全书派思想家，著有《哲学原理》、《力学原理》、《数学论文集》等。——译者注

⑦ 霍尔巴赫，法国唯物主义哲学家，百科全书派、无神论者，著有《自然体系》、《被揭穿了的基督教》、《社会之体系》、《袖珍神学》等。——译者注

及哲学家和学者扎基·纳吉卜·迈哈茂德。他在一系列著作中陈述逻辑的实证主义和语言学分析，其中最值得注意的是《玄学之神话》(1953 年)、《实证主义逻辑学》(1957 年)、《走向科学的哲学》(1959 年)和《更新阿拉伯思想》(1971 年)。

据迈哈茂德所述，我们的时代是一个科学的时代。在这个时代里，不再可能象我们中世纪的先人那样依靠抽象的思索或神授的启示。相反，今天的哲学家将遵守科学调查的准则，象职业科学家那样在使用自己的术语方面瞄准最大的精确性，仅仅从事具体的和特殊的事情。为达到这些目标，他应一方面避免没有直接涉及观念质量的那些"臆造的"术语，另一方面避免包括整个宇宙的那些重大的形而上学原则。事实上，哲学家应该理解，他的适当的职责不是以科学家的方法关心客体或事情，而是以消除对它们模棱两可的解释或自相矛盾的说法的观点，注重对声称描绘这些客体或它们的相互关系的那些陈述进行分析。① 正如休谟②、罗素和
361 艾耶尔③ 所论证的那样，一般的陈述或概念，就其引导我们而言，在可查明的特殊事实的领域之外是无意义的。

当然，从当代阿拉伯思想的立场出发，迈哈茂德提倡实证主义的最具意义的部分是他从中引出的哲学寓意。在上述的他的最近一部著作中，他试图调查分析阿拉伯的思想，推荐一种相应的疗法。曾经折磨并在今天继续折磨这种思想的主要病害，是权力主义、传统主义和拘泥文字的做法；疗法是完全打破那些过时的思想方法，这些方法束缚阿拉伯人的头脑，妨碍所有知识进步或革新的道路。在历史上，阿拉伯文化屈从它的那种最大的祸患就是它着迷于"臆造的"词语和俗套语，哲学家和神学家象蜘蛛一样，依靠它以注释和超注释的形式编织了无边无际的蜘网。他们受亚里士多德

① 迈哈茂德：《走向科学的哲学》、10—11、14—15 页。

② 休谟(1711—1776)，英国哲学家、经验主义者、怀疑论者。著有《人性论》、《人类理解力研究》、《宗教的自然史》、《道德原理研究》等。认为因果性是习惯的联想。——译者注

③ 英国逻辑实证主义哲学家，著有《语言、真理和逻辑》、《作为科学主体的人》等。——译者注

的逻辑学和欧几里德演绎推理法的帮助，阐述真主启示的经文，这些经文被他们当作真理的整个系列可以从中推断而出的那种公理或公式。①

迈哈茂德认为，阿拉伯人的文化衰微的根本原因是他们对自己语言所特有的态度，这种语言不是作为一个交际、科学表达或艺术象征手法的工具，而是凭其本身的特殊地位成为一种崇拜的客体。可是，我们时代里进步的原因显然是一清二楚的：它就是科学和技术的进步。"我在任何时候从未怀疑，"迈哈茂德写道："这一道路，这个从落后进步到现代化的道路，存在于从基于词语之上的'知识'方式向其基本成分是生产性的机器的那种知识内容的过渡之中。"② 阿拉伯人应放弃使他们的文化在整个漫长的时间内受害匪浅，并使它在其词汇中成为事物或行为代用品的那种无价值的"词汇工业"，以支持建立在科学和技术之上的生产性工业。③

许多实证主义的哲学先决条件，在比较近的几年内已经变成了另一个比较包罗万象的智力的和政治的运动，这就是近来在阿拉伯世界一直具有基础的运动：社会主义。不管是它的温和的"西
362 方"形式还是它的激进的"马克思主义"形式，社会主义都是被它的倡导者作为阿拉伯大众的解放和进步的最有效的战略而提出来的。早在十九世纪九十年代里，在阿拉伯和伊斯兰知识界中关于社会主义的辩论已经有从全盘谴责到认可的变化。例如，阿富汗尼在他的最著名的著作《驳斥唯物主义者》中，把社会主义（共产主义）看作是对人类生存的一种根本威胁，④ 而象舒迈伊勒和塞拉曼·穆萨这样的其他作家，则在社会主义里看到了东方各民族进步的主要希望。

---

① 《走向科学的哲学》，24—25页。参见迈哈茂德：《哲学与艺术》，26页；《更新阿拉伯思想》、33—34、190—191页。

② 迈哈茂德：《更新阿拉伯思想》，239页。

③ 同上，253—254页。

④ 见阿富汗尼：《驳斥无神论者》，62页。但阿富汗尼后半生对社会主义的态度看来有所缓和。因而他在《随想录》中认为"温和的社会主义"有益于整个人类，伊斯兰教最初的几任哈里发实际上就实行了这种社会主义。见《全集》，423页。

总的来看，阿拉伯知识分子对社会主义的态度，是倾向于以所规定的战略的类型为转移的。弗里德里希·恩格斯在他著名的《历史唯物主义》(1892年)一书中承认具有两种独特战略的社会主义的两个印记：法、英的(或者说空想的)社会主义和"科学的"社会主义或者说马克思主义。前者由它的拥护者作为一种经济和社会改革方案而提出来的；后者被马克思及其后继者认作取代所有其他哲学或思想意识的放之四海的生活哲学，它注定要取代它们，不管是由于经济历史的不可抗拒的辩证法，还是因为积极的革命行动。

因为马克思的社会主义所具有的激进性，阿拉伯知识分子被两个主要的问题所吸引住：一方面它与阿拉伯民族主义的一致性，另一方面它与伊斯兰教(在较少程度上与基督教)相和谐。马克思主义公开宣布的国际主义自然疏远了泛阿拉伯主义的倡导者；而它的彻底的唯物主义和反对超自然主义总体上又疏远了泛伊斯兰主义和宗教传统主义的拥护者。正是因为它的唯物主义和实证主义，舒迈伊勒欢呼把社会主义作为社会发展的必然的和逻辑的结果①，而其他的阿拉伯知识分子最近则强调其中的反对超自然主义的革命的成分。

叙利亚知识分子萨迪格·丁·阿兹姆所著的名为《宗教思想批
363 判》(1969年)这本书中，包括了传播和捍卫马克思主义学说的一次认真的尝试。在此书中，阿兹姆考察了传统思想中的"超自然主义"，论证它是与现代的科学观点，例如伯特兰·罗素的实证主义的和人道主义的观点不能共存的。② 作者的观点等同于"关于世界及其进化的科学的、唯物主义的观念"，据他所述，这种观念可简化为标志着人类思想的整个科学和哲学进展的顶点的辩证唯物主义。"毫无疑问，"阿兹姆写道，"辩证唯物主义是我们至今知道的，为系统地阐述与这个时代及其科学相适应的一种全面的宇宙观所作的最成功的尝试。我认为，这就是萨特莱说'马克思主义是唯一当代

① 见《舒迈伊勒文集》卷二，155—156、183—184页。
② 阿兹姆：《宗教思想批判》，25—26页。

的哲学'这句话时所指的那种意义的一个重要的成分。"①

许多阿拉伯马克思主义者近几年致力于阿拉伯历史和阿拉伯遗产(turāth)的问题，一方面采用辩证唯物主义的语言阐述这种历史和遗产的观点，另一方面明确表示对待这种历史和遗产的正确态度。在第一点上，他们的分析采取下列两个形式之一：

1) 将"历史唯物主义"的范畴运用于阐述阿拉伯—穆斯林政治史，在这过程中得出其中所表明的辩证的或唯物主义的类型的某种经济的和社会的形式。

2) 用唯物主义的语言阐述阿拉伯—穆斯林哲学和文化。

从哲学的观点看，这种任务的第二部分显然具有首要的意义。通过运用现代的或当代的范畴，对古人经济的和政治的历史所作的任何阐述，大体上都不会越出方法论的范围。可是，重新阐述或重新评价古代的或者说中世纪的思想只能触及这一思想的真正实质性问题。事实上，这就是研究阿拉伯哲学和文化的阿拉伯马克思主义者许多新近阐述内容的一般趋向。

新近的三部著作，可以作为这种马克思主义处理方法的代表：叙利亚作家塔伊卜·提赞尼所著的《中世纪阿拉伯思想新探》(1971)、摩洛哥思想家阿卜杜拉·拉鲁伊的《阿拉伯知识分子的危机》(1974)、黎巴嫩作家侯赛因·穆鲁旺的《阿拉伯—伊斯兰哲学里的唯物主义倾向》(1978 和 1979)。

364 上述的第一部书中，作者以阿拉伯著述家们已经倾向于用一种被歪曲的"唯心主义的"方法，相反却不能运用历史唯物主义的方法来介绍这种遗产为理由，批判他们近来流行地试图研究或阐述阿拉伯哲学遗产。据提赞尼所说，一旦这样做，人们就会看出从法拉比开始到伊本·鲁世德结束的那种"唯物主义的"思索的传统的继续。法拉比能够将流出主义的形而上学（被提赞尼等同于唯物主义）的基础，作为锫迪的创造说的对立面提出来。在这种形而上学中，显示了从第一存在通过许多流出阶段，导致最初物质的过

① 同上，230 页。

程。① 据这位作家说，但就是伊本·鲁世德，他象征着中世纪伊斯兰思想里的"理性主义的唯物主义"的顶峰。一者，伊本·鲁世德抛弃柏拉图的唯心主义，代之以亚里士多德式的温和的经验主义。二者，他以世界的两个最终组成部分——物质和形式，都是与真主一起永恒的为理由，断言世界的永恒性，抛弃从太虚中创造的可能性。据伊本·鲁世德所述，时间作为运动的计量单位，是与世界不可分割的，从而是完全永恒的。②

用马克思主义的语言，对伊斯兰教政治的和哲学的历史作更为详尽的分析，存在于上述的侯赛因·穆鲁旺的那本更近一些的著作中。这个分析一开始就攻击大部分当代阿拉伯著述家在陈述阿拉伯思想时所使用的历史方法，他们对已经获得发展的经济和社会情况没有给予足够的重视。相反，他们过分强调个别的哲学家或著述家的作用，或过分强调构成哲学理论的一成不变的圣典经文。总的说来，穆鲁旺论证道，当代著述家的倾向是用"唯心主义的"和资产阶级的目光去看待他们的文化遗产。他建议，"在阿拉伯思想本身的发展过程中，就它与中世纪阿拉伯—伊斯兰社会密切相关而言，把阿拉伯—伊斯兰哲学作为历史过程的一种产品来研究"，③ 当作一种可供选择的方法。在这种研究中，阿拉伯文
365 化和政治史里的唯物主义和辩证法的成分，可以作为导致九世纪政治的和社会的动乱，诸如巴比克起义、④ 黑奴起义⑤ 和盖尔麦特

① 提赞尼：《中世纪阿拉伯思想新探》，129—130页。

② 同上，355页。穆罕默德·阿马拉在他的《伊本·鲁世德哲学里的唯物主义和唯心主义》(开罗，1971年)一书中采用了类似的方法。

③ 穆鲁旺：《阿拉伯哲学里的唯物主义倾向》卷一，158页。

④ 816年，巴比克领导的胡拉米叶派教徒，在阿塞拜疆的拉恩和比勒干地区举行起义，提出土地公有、取消捐税、推翻阿拔斯王朝的口号，很快发展到三十万人，席卷阿塞拜疆、阿尔明尼亚和部分伊朗地区。但由于封建主叛变，起义于837年遭到残酷镇压，巴比克被俘后肢解而死。——译者注

⑤ 869年，黑奴首领阿里·伊本·穆罕默德率众在巴士拉附近发动起义。他自称为圣门后裔、真主的使者，负有使命让黑奴获得自由、享有财富，号召奴隶们起来废黜无道昏君，主张人人平等、个个自由，吸引了广大奴隶、牧民和农民参加起义队伍，声势猛增，878年占领距首都巴格达仅28公里处的地区，严重威胁着阿拔斯王朝的生存，但由于伊本·穆罕默德没有实践自己的诺言，失去民心，至883年起义失败，他本人被杀。——译者注

起义①等的那种地主阶级和劳动阶级之间社会的和经济的斗争的例子而被叙述。②

至于阿拉伯—伊斯兰哲学的比较独特的发展，穆鲁旺论证道，首先，在包括拉齐和伊本·西那在内的许多哲学家强调研究自然科学这一点上，展现出它的唯物主义的种种倾向。正如马克思所指出的那样，自然科学是"所有形式的知识的基础"。③其次，这些倾向也显示出在对存在优于本体的认识之中，正如在伊本·西那的形而上学和认识论中所特别阐述的那样，出发点总是存在着的实体，形式和物质处于经常不断的相互影响之中。④第三，它们呈现在这些哲学家们所采取的流出主义世界观中。因为在这一世界观中，《古兰经》关于真主和世界的概念中所固有的造物主和被造物之间的二分法被克服了，世界被描述为来自必然存在的一个永恒的行列，因而实质上是与真主同样的本体。据穆鲁旺说，这种流出主义宇宙观的形而上学推论，不仅是世界的永恒性，而且也是泛神论(wahdat al-wujūd⑤)，这种泛神论曾是苏非主义和穆斯林新柏拉图主义的特性。⑥阿拉伯哲学家在适当的时候抛弃从太虚中创造说，致力于研究大自然，是以欧洲思想为条件的，它为阿拉伯西方唯物主义的兴起奠定了基础。⑦

对阿拉伯—伊斯兰哲学及其对西方科学的兴起的影响所作的

---

① 890年左右，盖尔麦特在库法建立总部，向农民和手工业者积极宣传他的教义和主张，号召建立一个财产公有、人人平等的美好社会。不久，他们在伊拉克南部地区发动起义，迅速扩张到伊朗和中亚一带。899年其中一部还在巴林建立独立国家。这次起义于十世纪末被镇压。——译者注

② 穆鲁旺：《阿拉伯哲学里的唯物主义倾向》卷二，11—12页。这是些极端主义团体，他们在九、十世纪成功地对阿拔斯王朝哈里发的政权进行了挑战，采用了某些共产主义的和革命的思想，并主要在伊拉克、叙利亚和海湾一带进行了实践。

③ 同上，卷二，455页。

④ 同上，卷二，616—617页。

⑤ 阿拉伯文译音，原意为"万有单一"。——译者注

⑥ 穆鲁旺：《阿拉伯哲学里的唯物主义倾向》卷二，629—630页；卷一，255—256、272—273页。

⑦ 同上，710—711页。

这一分析的最后部分，反映了弗里德里希·恩格斯的观点。恩格斯认为阿拉伯人通过罗吉尔·培根的作用，将归纳法引进西方世界。① 可是更为特别的是，穆鲁旺和其他马克思主义者一样，似乎
366 在许多阿拉伯哲学家的亚里士多德主义中看到了对柏拉图唯心主义的哲学解毒药，以及阿拉伯—伊斯兰思想中被说成是唯物主义的种种倾向的象征。

关心阿拉伯遗产，更关心当代阿拉伯知识分子的危机的拉鲁伊，同意穆鲁旺的观点，认为阿拉伯和西方研究伊斯兰教的学者，都是从一个不正确的历史前提出发的，即完全否定文化的历史性。在其它的事情中，他们混淆了应该区分清楚的四个不同的调查研究的领域，即伊斯兰教作为一个历史的运动、一种文化、一种伦理和一个宗教信仰的那些领域。由于这一混淆，他们不能客观地，从而也不能科学地理解伊斯兰史的许多方面。

可是，阿拉伯知识分子的"悲剧"更惨。他们作为处于受支配地位的社会成员，必须在不牺牲自己的民族文化的情况下，勇敢地对付现代性的迫切要求；因此，早期改良主义者的"原教旨主义"因为实用主义的理由，只愿意接受西方文明的工艺的和注重实践的方面。可是，这第一个让步不久随之而来的是沿着西化道路的更为根本性的步伐，这种西化以承认西方文化及其有关的政治制度的优越性为特点。这就产生了第二种类型的知识分子，即自由主义者，他们逐渐脱离自己特有的文化传统，被迫采取下面两立场之一：退出积极的政治舞台，或者转向革命事业。因此据拉鲁伊所述，马克思主义的选择便成为必然的和不可避免的。因为只有马克思主义"提供一种思想体系，既能否定传统而又不看来投降西方；既拒绝西方社会的特定形态而又不被迫回到传统中去。可是，选定这种思想体系的人，不是象自由主义知识分子那样呼吁在主观的真理和流行的信仰之间进行选择。他依靠实践可以使这两者

① 见 F·恩格斯："社会主义：空想的和科学的"，刘易斯·S·费埃尔编：《马克思和恩格斯，论政治和哲学的基本著作》，纽约，1959，83 页。

协调一致。"① 马克思主义革命者从阶级的观念出发，过渡到被欧洲资产阶级利用的那部分博爱的整体概念。这成为他对与西方帝国主义相争的已经普及的理性主义的一部分回答。

367 可是，据拉鲁伊所述，重要的是给我们所指的马克思主义下个定义。包括阿拉伯世界在内的第三(第二)世界的知识分子与欧洲知识分子不同，他们因为民族的或文化的，而不是社会的或伦理的理由，只能采纳马克思主义的态度。这种选定是与历史阻滞这种毫无疑问的现象联系在一起的，马克思在涉及德国时曾尽力阐述这种历史阻滞现象，第三世界和阿拉伯世界的知识分子必须再次解决这个问题，以便他们对马克思主义的信奉可以产生自他们生在其中的历史处境。这就是"理性的"马克思，"对于他来说，历史恰恰是落后人们的历史，确实不是当他们拒绝跟随进步引导的地方时，而是当他们接受这种进步时。没有人可以预言这种接受的最后结果；但只有在这种接受中才存在着对真正普及的希望。"②

社会主义的这一革命的印记虽然不是唯一的，但大体上是知识界内最盛行的。温和的或"西方的"社会主义，不管被贴上伊斯兰的还是阿拉伯的标鉴，都倾向于全神贯注地处理面对当今阿拉伯和穆斯林世界的那些政治的或宗教的问题。第一类(伊斯兰)社会主义的提倡者强调社会主义与伊斯兰教的兼容性；而第二类(阿拉伯)社会主义的提倡者则强调它在达到进步和民族统一这些目标方面的作用。③

最后，我们可能注意到原教旨主义者、人文主义者、实证主义者以及社会主义者相互之间的斗争继续统治着当今的知识分子的舞台。正如伊朗的霍梅尼运动的出现或瓦哈比主义在沙特阿拉伯重新流行这两者所表明的那样，宗教在形成知识分子的或者说

---

① 拉鲁伊：《阿拉伯知识分子的危机》，15页，参见迪阿米德·卡梅尔的英译本121页。

② 同上，151页；英译本121页。参见拉鲁伊：《现代阿拉伯思想》，151—152页。

③ 例如见M·夏勒杜特：《社会主义和伊斯兰教》，开罗，1961年；J·阿卜杜·纳赛尔：《革命哲学和宪章》，贝鲁特，1970年，以及I·赛伊夫·道莱：《阿拉伯社会主义的根源》，开罗，1971年。

政治的态度方面依然具有决定性的作用。这些运动的大多数虽然完全受到当代西方意识形态或方法论的制约，但可以看出它们与九世纪伊斯兰教的第一位真正的哲学家铿迪所开创的哲学分析或理性探究的长期任务有着某些关系，本《伊斯兰哲学史》就以铿迪的名字适当地到此结束。

[General Information]
书名=伊斯兰哲学史
作者=（美）马吉德·法赫里
页数=402
SS号=10150531
出版日期=